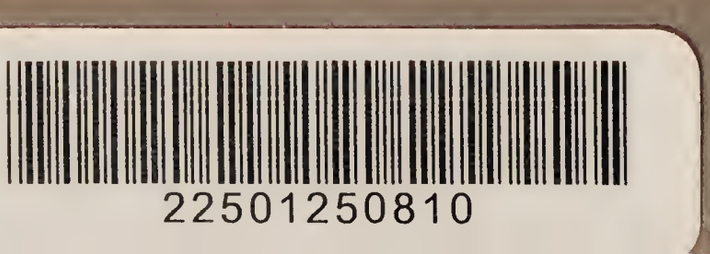
Dam (4) / STÜ

STÜBE, R.


22501250810

JÜDISCH-BABYLONISCHE

ZAUBERTEXTE.

A 68.-
601/948

HERAUSGEGEBEN UND ERKLÄRT

VON

R. STÜBE,

DR. PHIL.

HALLE a/S.

VERLAG VON J. KRAUSE.

1895.

MEINEM HOCHVEREHRTEN LEHRER

HERRN PROFESSOR D. Dr. KAUTZSCH

IN HALLE

IN HERZLICHER DANKBARKEIT

GEWIDMET.

ABKÜRZUNGEN.

Brecher = Das Transcendentale, Magie und magische Heilarten im Talmud. Von Gideon Brecher. Wien 1850.

CIS. = Corpus Inscriptionum Semiticarum.

CIH. = Corpus Inscriptionum Hebraicarum. Von D. Chwolson. Petersburg 1882.

Nhb. Wb. = Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim von Jacob Levy. 4 Bde. Leipzig 1876—89.

PRE.^{2} = Protestantische Realencyclopädie. 2. Aufl. herausgeg. von Herzog und Plitt.

PSBA. = Proceedings of the Society for Biblical Archaeology.

IV R.^{2} = H. C. Rawlinson, The cuneiform Inscriptions of Western Asia. Vol. IV. edit. 2. London 1891.

Tg. Wb. = Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Teil des rabbin. Schrifttums von J. Levy. 2 Bde. Leipzig 1867—68.

ZA. = Zeitschrift für Assyriologie. Herausgeg. von C. Bezold.

ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

ZK. = Zeitschrift für Keilschriftforschung. Herausgeg. von Fr. Hommel und C. Bezold.

VORWORT.

Die vorliegende Arbeit will nichts weiter sein als ein vorläufiger Hinweis auf das umfangreiche Material an kultur- wie religionsgeschichtlich beachtenswerten Urkunden, das in den hebräischen, syrischen, mandäischen und persischen (Pehlewi) Aufschriften auf Thongefässen babylonischer Herkunft vorliegt. Eine nicht erhebliche Anzahl solcher Inschriften ist bisher aus den Museen zu London, Paris etc. bekannt geworden (s. p. 2—8). Die reichhaltige Sammlung der Königl. Museen in Berlin hat in ihrem ganzen Umfange bisher keine nähere Berücksichtigung gefunden. Und doch ist es erforderlich, ein möglichst umfangreiches Quellenmaterial zu sammeln und das Verständnis jeder einzelnen Urkunde möglichst weit zu fördern, bevor es zulässig scheint, diese Inschriften als religionsgeschichtliche Quellen zu verwerten. Ein doppelter Umstand ist es, der diese Vorsicht als geboten erscheinen lässt. Einmal sind die einzelnen Texte meist nur von geringem Umfang, sodass erst durch eine grössere Anzahl ein historisch verwertbares Material von religionsgeschichtl. Daten gegeben ist. Sodann sind die Inschriften inhaltlich oft schwerverständlich oder vieldeutig. Die Dunkelheit der Texte mag in manchen Einzelheiten beabsichtigt sein, wie in den kabbalistischen Elementen; häufiger aber beruht sie darauf, dass uns kein ausreichendes Material zu Gebote steht, um die kurzen Anspielungen, die sie geben, nach ihrem ganzen Inhalt zu verstehen. Aus allen bisher bekannt gewordenen In-

schriften ist z. B. keine einzige, noch so leise Andeutung zu ermitteln, die uns über die Art des Gebrauches dieser Schalen Aufschluss gäbe.

Zu dieser Eigenart unserer Texte kommt in dem paläographischen und sprachlichen Charakter der Inschriften ein oft kaum zu überwindendes Hindernis, das die sichere Feststellung des Textes vielfach erschwert.

In diesen Umständen ist es aber auch begründet, dass jede erneute Prüfung der Urkunden neue Möglichkeiten der Auffassungen in einzelnen Punkten nahe legt. An manchen Stellen bin ich von den Versuchen, eine Erklärung zu gewinnen, in keiner Weise befriedigt. Für einige Fälle kann ich hier auf die in den „Nachträgen“ gegebenen Ergänzungen verweisen.

Aus der Berliner Sammlung habe ich die S. 13—18 aufgezählten Inschriften in Quadratschrift abgeschrieben. Eine völlige Entzifferung war nur bei einem Teile derselben möglich, und auch für diese war ich lediglich auf meine Abschriften angewiesen, wodurch die Bearbeitung erheblich erschwert war. Ohne eine Vergleichung der Originale möchte ich mich auch nicht zu einer Herausgabe der andern Inschriften entschliessen, wiewohl unter ihnen manche sind, deren Lesung und Verständnis mir weit sicherer erscheint als dies bei dem mitgeteilten Texte der Fall ist. Die Bearbeitung der einzelnen Urkunden, die vor jeder systematischen Verwertung ihrer historischen Daten erforderlich ist, stösst überdies bei unserm spröden und undankbaren Material auf die grössten Schwierigkeiten, wodurch äusserste Vorsicht geboten ist.

Für die Erklärung der religionsgeschichtlichen Daten, die unsere Inschriften bieten, habe ich mich im Commentare darauf beschränken zu sollen geglaubt, auf die Quellen, welche für eine hier angedeutete Anschauung oder Vorstellung heranzuziehen sind, kurz hinzuweisen und die entscheidenden Ge-

sichtspunkte anzudeuten. Bei Citaten aus den Keilinschriften, dem babylon. Talmud und andern Quellen wäre es in vielen Fällen erforderlich, die herangezogene Stelle selbst zuvor nach ihrem Text und Inhalt genau zu bestimmen, bevor man sie benutzen darf. Es wird indes empfehlenswerter sein, diese Untersuchungen in anderem Zusammenhange auszuführen.

Wenn ein ausreichendes Urkundenmaterial vorgelegt ist, so wird man dasselbe für die Erkenntnis der religionsgeschichtl. Zusammenhänge erst verwerten dürfen, nachdem man unsere Urkunden nach ihrem historischen Ort bestimmt hat. Dabei ist in erster Linie die Zeit ihrer Entstehung, ebenso aber auch ihre Herkunft aus bestimmten Volkskreisen zu ermitteln. Es wird dabei das Richtige sein, die Lösung aller dieser Fragen in der Weise zu versuchen, dass man die Argumente nicht nach den Problemen, sondern nach dem Material, das zur Entscheidung beiträgt, gruppiert und darstellt. Will man in unsern Inschriften sicher zu verwertende, religionsgeschichtl. Urkunden gewinnen, so werden etwa folgende Wege zum Ziele führen.

Beginnen wir mit den Äusseren, so sind archäologische, besonders aber paläographische Gründe eine wertvolle Hülfe für die Bestimmung der Zeit.

An zweiter Stelle ist der sprachgeschichtliche Charakter der Texte festzustellen. Es ist aus ihm — trotz der grossen Schwierigkeiten, die seine Bestimmung hat — manches zu ersehen für das Gebiet, das Volkstum, wie für die Zeit der Herkunft der Inschriften.

Endlich sind alle sachlichen Anhaltepunkte aus dem Inhalt der Texte zu prüfen. Berücksichtigen wir zunächst das Culturgeschichtliche, so kann man aus dem Inhalt der Inschriften ihren Zweck bestimmen. Meist sind es medizinische Texte; in einigen Fällen aber sollen sie jede Schädigung durch böse Geister vereiteln. Für die Art ihres

Gebrauches wie für manche Eigentümlichkeiten im Ausdruck der Formeln mag man von vielen Seiten kulturhistorische Parallelen heranziehen; auch einige direkte Mitteilungen des Byzantiners Michael Psellos verdienen Beachtung. Was man auch über die religiöse Anschauung im allgemeinen zu ermitteln vermag, aus denen derartige Denkmäler erwachsen sind — wichtiger als diese mehr psychologische Frage ist es, die Stellung der Urkunden im Zusammenhang einer bestimmten, religionsgeschichtl. Entwickelung zu ermitteln. Dafür aber wird man alle einzelnen religionshistor. Daten der Inschriften prüfen müssen. Leider ergeben sich aus den Inschriften nur vereinzelte und dürftige Andeutungen. Diese aber lassen sich ergänzen aus andern Quellen. Als solche kommen die Keilinschriften, das AT., die Erzeugnisse der jüdischen Litteratur, vor allem die Haggada des babylon. Talmud, die mandäischen Religionsschriften, vielleicht das Avesta und anderes in Betracht. Aus ihnen fliesst das Material, dessen Verarbeitung im einzelnen erforderlich ist, bevor man einen Einblick in die äusserst komplizierten, religionsgeschichtl. Zusammenhänge gewinnen kann. Je nach den Beziehungen, die wir für die religiösen Vorstellungen der Zaubertexte zu andern, festen Daten ermitteln können, werden wir ihre Stellung als religionsgeschichtl. Urkunden zu bestimmen haben. Dann erst aber, wenn alle Quellen so gesichert und verarbeitet sind, wird es möglich sein, die religiösen Anschauungen, die im spätern, babylonischen Judentum lebten, im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Entwickelung darzustellen. Indem ich von dem Versuche ausging, die Geschichte der dämonologischen Vorstellungen im AT. und im spätern Judentum zu verfolgen, bin ich zu den angedeuteten Vorarbeiten geführt. Dass ich mich zunächst den bisher wenig beachteten Zaubertexten auf den babylonischen Thongefässen zuwandte, geschah aus Anlass eines ersten Hinweises

auf die Inschriften im Berliner Museum, den ich meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Zimmern in Leipzig danke.

Zu besonderem Danke aber fühle ich mich Herrn Prof. Dr. Ad. Erman verpflichtet für die Güte, mit der er mir das Studium der Originale in den Räumen der Königl. Museen zu Berlin gestattete. Wann es mir möglich sein wird, die hier begonnene Arbeit weiter und den angedeuteten Zielen näher zu führen, muss ich jetzt noch dahingestellt sein lassen, da wir hier auf einem Boden stehen, wo noch lange jeder Schritt unsicher sein wird und mit jeder neuen Einsicht neue Probleme erstehen.

Halle a/S. im Februar 1895.

BERICHTIGUNGEN UND NACHTRÄGE.

S. 8. Z. 33 u. 34 lies ZK. statt ZA.
S. 24. Z. 45 „ einen „ einem.

S. 7. Z. 23—25. Die genannte Publication Hyvernats ist erschienen ZK. II, 113—148.

S. 24. Z. 44 u. ö. In der Verbindung וריד בישתא ist der Sinn des בשתא nicht völlig sicher. Wenn es als femin. Plur. zu fassen wäre, so könnten darunter weibliche böse Dämonen zu verstehen sein. Dafür spricht vielleicht die Nebeneinanderstellung von וריד דאימי und וריד בישתא in Z. 50 u. 51. Auch liesse sich dafür geltend machen, dass der masc. Plur. בישן im Sinne „Dämonen“ sich auf der Berliner Inschrift VA. 2413 findet. Immerhin bleibt die Fassung des בישתא unsicher. In jedem Fall muss es als Genetiv zu וריד gefasst werden; ob es aber als „Ader des Bösen“ (neutr.) oder „der bösen Dinge“ verstanden werden kann und was dann damit gemeint sein soll, muss ich dahingestellt sein lassen. — Das völlig in der Luft schwebende וריד auf Z. 52 ist vielleicht ein blosser Schreibfehler. Eine völlige Erklärung der sehr dunkeln Stelle Z. 50 u. 51 aber dürfte mit dem p. 57 f. und hier Vorgetragenen kaum gewonnen sein.

S. 26. Z. 56 u. 64. מן . . . הדמי קומתיה ist höchst wahrscheinlich zu übersetzen „aus den Gliedern seines Leibes“. Für hebr. קומה (s. I Sam. 28, 20), das aram. קומא = syr. ܩܘܡܐ ist im jüdischen Schrifttum allerdings nur die Bedeutung „Höhe, Statur“ nachweisbar. In unserer Inschrift dürfen wir es wohl geradezu als „Körper, Leib“ fassen, damit fällt die letzte Schwierigkeit dieser Stelle (cf. p. 61).

EINLEITUNG.

Die Untersuchungen, denen die nachfolgenden Blätter gelten, bewegen sich auf dem Boden der alten Euphrat- und Tigrislande, die einst der Schauplatz eines grossen geschichtlichen Lebens, einer zu hoher Blüte entwickelten Cultur waren. Aus den Trümmern, die eine untergegangene Welt bedecken, sind in den mannigfachen Funden, den Ergebnissen der auf dem Ruinenfelde des alten Babyloniens seit 1842 so erfolgreich unternommenen Ausgrabungen, die Denkmäler und Urkunden des geschichtlichen Völkerlebens vergangener Jahrtausende in seinen grossen und kleinen Zügen ans Licht getreten. Die grossen Zusammenhänge der Geschichte, von deren Strömungen die Geschicke der vorderasiatischen Völkerwelt getragen waren, sind uns hier gegeben neben zahlreichen einzelnen Zügen, wie sie sich im öffentlichen und privaten Leben jener Culturwelt abspielten. Treten uns in den grossen historischen Inschriften die kriegerischen Ruhmesthaten der mächtigen assyrischen Könige entgegen, durch welche das Centrum der vorderasiatischen Geschichte oftmals nach Assur verlegt wurde, so zeigen uns zahlreiche Urkunden das Volksleben in seinem culturhistorischen Gepräge, in seinen religiösen Vorstellungen, wie sittlichen Anschauungen, seinen rechtlichen und socialen Ordnungen. Weit bescheidener an Umfang und Bedeutung sind die Urkunden, denen die nachstehenden Ausführungen gelten, die sog. „jüdisch-babylonischen Zauberschalen.“ Wenn aber die Aufgabe der Philologie gegeben

ist in der Reconstruction des Altertums auf Grund und nach Massgabe sämtlicher aus ihm überkommenen Reliquien, so darf sie auch die geringen und unscheinbaren Monumente nicht vernachlässigen oder gänzlich ignorieren. Wo es sich aber darum handelt, die Zusammenhänge geschichtlichen Lebens aus den Quellen wieder zu gewinnen, da wird uns jede Quelle willkommen sein, in der ein Zeugnis der Geschichte ersteht, um so mehr, je dürftiger sonst das Material ist, in dem uns die letzten, historisch erkennbaren Züge einer geschichtlichen Entwickelung entgegentreten. Ist es auch ein bescheideneres Quellenmaterial, mit dem wir uns hier beschäftigen, so werden wir doch dem ruhmreichen Entdecker dafür Dank wissen, dass er auch zuerst auf die Bedeutung unserer Urkunden hingewiesen hat.

Dies Verdienst gebührt keinem geringeren als Layard, dem neben Botta und Rawlinson die orientalische Altertumsforschung einen beträchtlichen Teil ihres Materials verdankt. Auf seiner letzten Expedition nach Assyrien richtete er mit glücklichem Scharfblick sein Augenmerk auf die zahlreichen Ruinenhügel im südlichen Babylonien, denen bis dahin kaum nennenswerte Aufmerksamkeit zugewandt worden war. Diesem Umstande verdanken wir auch die Zauberschalen, über deren Auffindung Layard selbst in seinem Werke „Discoveries in the ruins of Niniveh and Babylon . . . being the result of a second expedition.“ (London 1853) p. 509 folgende Mitteilungen macht:

„The mound of Amran, as well as nearly all those in Babylonia, had been used as a place of burial for the dead long after the destruction of the great edifices whose ruins it covers. Some specimens of glass, and several terracotta figures lamps, and jars, dug out of it, are evidently of the time of the Seleucidae or of the greek occupation. With these relics were five cups or bowls of earthen ware, and fragments of others, covered on the inner surface with letters written in a kind of ink. Similar objects had already been found in other Babylonian ruins.—

The characters upon them are in form not unlike the Hebrew and on some they resembled the Sabaean[1] and Syriac."

In archaeologischer Hinsicht sind diese Angaben von nicht zu unterschätzender Bedeutung und verdienen noch nähere Beachtung.

Das Verdienst, die Entzifferung dieser Inschriften angebahnt zu haben, gebührt einem gelehrten Beamten des Britischen Museums, Herrn Th. Ellis. — Die Resultate seiner Untersuchungen hat Ellis in Layards genanntem Werke p. 509—523 niedergelegt.

Er selbst bezeichnet diese Inschriften als „inscriptions in the ancient Chaldaean language, written in characters wholly unknown, and, I believe, never before seen in Europe." Es ist aus diesem Umstande begreiflich, dass der erste Entzifferungsversuch dieser schwierigen Texte noch vielfache Mängel hat. Seitdem aber Ellis auf die Urkunden hingewiesen hatte, wurden dieselben Gegenstand erneuter Untersuchungen, wobei auch eine beträchtliche Erweiterung des Materials durch umfangreiche Funde und sich daran knüpfende, neue Publicationen erfolgte.

Wir geben hier zunächst einen Überblick über den bisher bekannt gewordenen Bestand und die bis jetzt erfolgten Publicationen[2].

1. Nach einer Mitteilung Layards (Niniveh and Babylon p. 509) waren schon vor seinen Funden Schalen mit Inschriften aufgefunden. Der Engländer Stewart hat zwei solche Stücke dem Britischen Museum erworben und H. C. Rawlinson hat in Bagdad von einem Araber acht Schalen für das Britische

---

[1] Unter „Sabaean" ist die mandäische Schrift zu verstehen; in dieser wie in syrischer Schrift sind auch dem Verf. mehrere Schalen zu Gesicht gekommen.

[2] Auch von Wohlstein ZA. VIII, 314—316 sind jetzt die bisherigen Publicationen angeführt, wobei W. scheinbar die Publicationen von Schwab (PSBA XII u. XIII) u. die mandäische Inschrift v. Pognon übersehen hat.

Museum durch Ankauf erworben. Durch Layards Bemerkung: „but it is not known from what sites they were brought“ scheint mir ein Zweifel an ihrer Echtheit nahe gelegt zu sein, wie es denn in den bisher bekannt gewordenen Sammlungen mehrere, offenbar gefälschte Inschriften giebt[1]. Ob in den bisherigen Publicationen auch einige dieser Stücke vorliegen, ist aus den Mitteilungen nicht ersichtlich.

Die weitaus umfangreichste Sammlung scheint das Britische Museum zu besitzen. Nähere Mitteilungen über den Bestand derselben giebt Schwab PSBA. XII, 295. 299. —

Neben einer beträchtlichen Anzahl von Fragmenten führt Schwab PSBA XII (1890) p. 296—299: im ganzen 22 vollständig erhaltene Schalen auf; von diesen sollen 14 zu den Funden der ersten Ausgrabungen gehören. Unter ihnen befinden sich auch die bei Layard publicierten Texte. Acht weitere Schalen sind später hinzugekommen, die keine umfangreichen Texte zu bieten scheinen. Seitdem hat sich die Sammlung des Britischen Museums erheblich vermehrt[2].

Die erste, von Ellis gegebene Textpublication bei Layard, „Niniveh and Babylon“ p. 512—523 bietet sechs Stücke und einige Stellen aus mehreren Fragmenten. Sie alle sind aus der ältesten Sammlung entnommen. Von besonderem Interesse sind die Inschriften bei Layard No. 1, 3 und 5. Sie gehören zu den von Layard selbst aufgefundenen.

Überdies giebt Ellis noch zwei Inschriften in hebräischer Quadratschrift[3] und eine syrische Inschrift. Die beiden hebräischen Aufschriften, die wir nur in dieser Transcription kennen, sind von beträchtlichem Umfang; aber in ihrer vorliegenden Gestalt sind sie nahezu unverständlich. Das Fehlen einer paläographischen Nachbildung und der hoffnungslose

---

[1] Mitteilungen über derartige Fälschungen in syrischen und hebr. Characteren giebt Schwab. PSBA. XIII p. 595.

[2] Genaue Angaben über den jetzigen Bestand der Sammlung des Brit. Mus. sind mir nicht bekannt geworden. Soweit ich persönlich unterrichtet bin, stehen eingehende Mitteilungen aus London zu erwarten.

[3] Es sind die Inschriften No. 2 u. 4 bei Layard.

Zustand des transcribierten Textes haben es verschuldet, dass diese, nach den wenigen, verständlichen Stellen sehr interessanten Texte niemals erneute Untersuchung gefunden haben.

Einen wesentlichen Fortschritt in der Entzifferung und für das Verständnis bezeichnet sodann eine Arbeit von M. A. Levy, die sich auf die Mitteilungen bei Layard gründet[1]. Nach einer kurzen Kritik der einzelnen Entzifferungsversuche seines Vorgängers, giebt Levy eine neue Transscription und Übersetzung der ersten Inschrift, die er für die älteste und interessanteste hält. Levy sucht seine Auffassung sprachlich wie sachlich in einem ausführlichen Commentar zu begründen; besonders wertvoll aber sind die eingehenden paläographischen Untersuchungen. Bei dem geringen Material, das ihm zur Vergleichung zu Gebote stand, ist es begreiflich, dass Levy's Auffassung in manchen Einzelheiten wie auch in ihren allgemeinen Resultaten hin und wieder ihr Ziel verfehlt. Sein Verdienst, die wissenschaftliche Untersuchung dieser schwierigen Urkunden angebahnt zu haben, bleibt darum ungeschmälert.

Von niemand ist dies bereitwilliger anerkannt, als von dem nächsten Bearbeiter dieser Texte, von Chwolson, der ihm in zahlreichen Punkten widerspricht. Die Untersuchungen Chwolson's: „Über die Inschriften auf den babylonischen Thongefässen“ in seinem „Corpus inscriptionum hebraicarum“ col. 103—120 dürfen wohl mit Recht für eine der bedeutsamsten Erörterungen der hier vorliegenden Probleme gelten[2]. Chwolson hat die bei Layard unter No. 1, 3, 5 gegebenen Inschriften aufs eingehendste geprüft, besonders in ihren negativen Resultaten ist seine Kritik höchst beachtenswert. Die erste Inschrift hat Chwolson[3] nach der Lesung Levy's geprüft

---

[1] M. A. Levy, Über die von Layard aufgefundenen chaldäischen Inschriften auf Topfgefässen. Ein Beitrag zur hebräischen Paläographie und zur Religionsgeschichte. — ZDMG. IX, 465—491.

[2] Durch Wohlsteins Ausgabe (ZA VIII, 315) bin ich erst auf die russische Ausgabe des Corp. Inscr. Hebr. (Petersburg 1884) aufmerksam gemacht, in der Chwolson 5 Texte behandelt hat.

[3] Chwolson CIH. col. 105 (No. 18).

und gezeigt, wie unsicher ihr Verständnis ist. Für No. 3 und 5 bei Layard hat Chwolson[1] Transcriptionen Halévys nach den Originalen zu Grunde legen können. Doch bleibt auch ihm vieles dunkel und zweifelhaft, wie er auch selbst zur Entzifferung dieser schwierigen Texte wenig beitragen zu können bekennt. Von Halévys Lesungen, die er unter No. 19 u. 21 mitteilt, weicht Chwolson mehrfach ab, doch treffen beide in dem Resultat zusammen, „dass die lithographischen Abbildungen dieser Inschriften bei Layard mangelhaft sind, und dass es notwendig sei, neue Facsimile derselben nach Photographien zu veröffentlichen". (Chwolson, CIH. col. 104). Ausser den bis dahin bekannten Texten hat Chwolson eine sehr gut erhaltene Inschrift aufgenommen (CIH 111. No. 20), die schon vor ihm bekannt gemacht war. Eine erste photolithographische Abbildung derselben mit Transcription und Übersetzung hatte Rodwell gegeben in den „Transactions of the society of Biblical Archaeology" Vol. II 1873 p. 114 ff. Die Mängel dieses ersten Versuches überwand Halévy durch eine neue Transcription und Übersetzung[2]. Somit hat Chwolson vier Texte aus Layards Funden besprochen, den ersten auf Grund der Lesungen von Ellis und Levy, No. 3 und 5 bei Layard mit Hülfe von Abschriften Halévy's, den vierten Text wesentlich nach Halévy's Transcription. So gering sein Material war, so reichhaltig und wertvoll sind seine Ergebnisse. Die Untersuchung der Zauberformeln steht bei Chwolson in dem weiteren Zusammenhang der durch die Tendenz seines grossen Werkes bestimmt ist. Sein Interesse richtet sich auf den paläographischen Character der Inschriften. Für die Bestimmung ihrer Zeit untersucht er indes die Frage nach dem geschichtlichen Orte dieser Urkunden in ihrem ganzen Umfang, wobei er die methodischen Principien hier zuerst scharf entwickelt hat.

---

[1] ibid. col. 109 u. 114 (No. 19 u. 21).

[2] Observation sur un vase judéobabylonien. Mélanges de critique et d'hist. p. 228 ff. (Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres IV, 5, 1878 p. 288—293).

Das geringe und teilweise sehr unsichere Material blieb längere Zeit unbeachtet, bis die verdienstvollen Forschungen von Schwab, der diesen Urkunden seine besondere Aufmerksamkeit zugewandt hat, uns eine beträchtliche Anzahl neuer Inschriften zugänglich machte. Zuerst gab Schwab eine einzelne Inschrift auf einer Schale im Louvre heraus, deren Verständnis freilich mehrfach lückenhaft blieb[1]. Bedeutsamer sind seine umfangreichen Publicationen in den PSBA. Abgesehen von den vier älteren Texten, die Schwab im engen Anschluss an Chwolson behandelt, hat er in mehreren Mitteilungen in der „Académie des Inscriptions et Belles-Lettres“ seit 1883 nähere Angaben über den Bestand der Sammlung im Britischen Museum gemacht[2] und aus derselben wie auch andern Museen mehrere Texte publiciert[3]. Allerdings sind keineswegs alle Texte auch in paläographischer Nachbildung gegeben; trotzdem ermöglichen die Transcriptionen und die Bemerkungen, mit denen der Herausgeber sie begleitet, ein annähernd sicheres Urteil über die Sicherheit der Entzifferungen, womit auch ihrer historischen Verwertung wenigstens annähernd sichere Grenzen gezogen sind.

Zu den reichhaltigen Mitteilungen Schwabs sind nur noch vereinzelte Publicationen gekommen, die auch hier Erwähnung finden mögen.

1. Henri Hyvernat, „Sur un vase judéo-babylonien du musée Lycklama de Cannes,“ giebt den Text einer Thonschale in Transcription mit ausführlichem Commentar. Die beigefügte, paläographische Nachbildung — anscheinend die Photographie der Inschrift — ist infolge der dabei im Wege stehenden technischen Schwierigkeiten, recht undeutlich. Der Text dieser Inschrift ist einer der umfangreichsten und verständlichsten, wenn auch Hyvernat's Auffassung in einzelnen Punkten wohl der Correctur bedarf. Ausführliche Bemerkun-

---

[1] Revue d'Assyr. 1885 p. 117.
[2] PSBA. XII (1890) p. 295—299.
[3] PSBA. XII (1890). p 29—342 und XIII (1891) p. 583—598.

gen zu Hyvernats Arbeit hat Grünbaum gegeben[1]; wenige, kurze, aber höchst beachtenswerte Notizen hat Nöldeke dazu geliefert[2].

2. Eine in mandäischer Schrift abgefasste Inschrift hat Pognon mitgeteilt in einer paläographischen Nachbildung und in Transcription mit Übersetzung und Commentar. Diese Arbeit, betitelt „Une incantation contre les génies malfaisants en mendaite“, ist mir zu Gesicht gekommen als Extrait des Mémoires de la Société de linguistique de Paris. (Tome VIII. Paris 1892).

Mit den publicierten Texten ist aber das bereits aufgefundene Material bei weitem nicht erschöpft. Die Sammlungen des Britischen Museums, des Louvre und der „Bibliothèque nationale“ zu Paris haben sich durch neue Funde beträchtlich vermehrt.

In neuester Zeit sind mit den reichen Funden der letzten amerikanischen Expedition nach Babylonien unsere Urkunden um eine erhebliche Anzahl gewachsen. In den „Transactions of the American Philos. Society“ Vol. XIII No. 1 sind die Publicationen dieser Funde begonnen worden, die sich zu einem grösseren Sammelwerke „The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania“ gestalten werden. Im ersten Teil „Old Babylonian inscriptions chiefly from Nippur“ by H. V. Hilprecht findet sich über diese neuerdings gefundenen Zauberschalen die Mitteilung (a. a. O. p. 11 Note 1):

„A number of coins, about a hundred terra cotta bowls bearing Hebrew, Syriac and Arabic inscriptions and many other objects, which belong to the Nippur of the Christian era, here excluded.“

Diese Funde befinden sich jetzt in Philadelphia.

---

[1] „Einige Bemerkungen mit Bezug auf den Aufsatz „Sur un vase judéo-babylonien“ etc. ZA. II, 217—230.

[2] Aus e. Briefe des Herrn Prof. Th. Nöldeke an C. Bezold. ZA. II, 295—297.

Eine ebenfalls ziemlich umfangreiche Sammlung babylonischer Zauberschalen ist seit 1886 im Besitz des Königlichen Museums zu Berlin, über die wir weiterhin einige nähere Mitteilungen machen werden. —

Überblicken wir die im Vorstehenden aufgeführten Urkunden, so wird die grosse Anzahl derselben die Vermutung nahe legen, dass uns in ihnen Reste einer ehemals umfangreichen, eigenartigen „Litteratur“ vorliegen. Trotz mancher Schwierigkeiten und Unsicherheiten, die dem Verständnis der Texte im einzelnen entgegenstehen, ist ihr Inhalt im allgemeinen deutlich. Schon Ellis hat ihn aus seinem noch vielfach unsicheren Material dahin bestimmt: „the subject of these inscriptions are amulets or charms against evil spirits, diseases and every kind of misfortune.“ (Layard p. 510). Die formale Ausprägung dieser Tendenz ist in den verschiedenen Texten allerdings sehr mannigfach gestaltet. Sie bestimmt sich nach Veranlassung und Zweck wie nach den im gegebenen Falle sich geltend machenden religiösen Vorstellungen. Damit dürfen wir nun die Consequenz ziehen, dass diese umfangreiche Zauberlitteratur nicht blos eine Summe vereinzelter Erscheinungen ist, die ihr Dasein den jedesmal wirkenden Zufällen verdanken, sondern dass sie erwachsen ist auf dem geschichtlichen Boden eines Volkslebens von einer ausgeprägten, religionsgeschichtlichen Bestimmtheit. Die Möglichkeit so zahlreicher Urkunden, die als Auswirkungen bestimmter, religiöser Vorstellungen erscheinen, ist darin zu suchen, dass die hier zum Ausdruck kommenden Anschauungen ein irgendwie bedeutsamer Bestand des religiösen Volkslebens waren.

Die Berechtigung der Annahme, dass diese Urkunden auf einer im religiösen Volksleben gegebenen, historischen Grundlage beruhen, gewinnt in dem Umstande eine Stütze, dass sich in den Texten ein bestimmter religiöser Vorstellungskreis reflectiert, in dem eine allgemeine Anschauung hier auf concrete Fälle Anwendnng findet und sich danach in ihren verschiedenen Modificationen zeigt. Eine derartige, umfangreiche, urkundliche Litteratur kann nur aus concreten, ge-

schichtlichen Verhältnissen erwachsen sein. Die Bestimmung derselben auf Grund unserer Urkunden und der Versuch, die treibenden, historischen Motive zu erkennen, welche jene religionsgeschichtlichen Verhältnisse erwachsen liessen, ist das Problem, vor welches wir uns hier gestellt sehen. Die Wege zu seiner Lösung gilt es zu ermitteln und bis ans Ziel zu verfolgen, bevor man diese Texte als historische Urkunden verwerten darf.

MITTEILUNGEN AUS DER SAMMLUNG DER KÖNIGLICHEN MUSEEN ZU BERLIN.

Auf Grund eines Überblickes über das in den Inschriften auf babylonischen Thonschalen gegebene Quellenmaterial konnten wir in den vorstehenden Bemerkungen die Vermutung mit einiger Wahrscheinlichkeit aussprechen, dass uns in jenen Urkunden die Produkte einer auf dem Boden des religiösen Volkslebens erwachsenen Litteratur vorliegen. Mit jeder Vermehrung des urkundlichen Materials wird aber nicht nur die Annahme, dass uns in demselben die Reste einer ehemals umfangreichen Litteratur vorliegen eine Stütze gewinnen, sondern vor allem dürfen wir in einem derartigen Quellenbestande eine Bestätigung dafür finden, dass wir berechtigt sind, in diesen Denkmälern nicht einzelne, zufällige Erscheinungen zu sehen, sondern Urkunden für religionsgeschichtliche Verhältnisse, Zustände und Entwickelungen, wie sie breite Schichten eines Volkslebens, und zwar nicht nur vorübergehend, sondern sicher für eine längere Periode erfüllt haben.

In der That erfährt das bisher bekannt gewordene Material eine beträchtliche Erweiterung durch die im Königlichen Museum zu Berlin aufgestellte Sammlung, auf die wir mit den nachstehenden Mitteilungen hinweisen dürfen, da sie — soweit uns bekannt geworden — noch keine eingehendere Berücksichtigung gefunden hat.[1]

[1] Die hier vorgelegte Behandlung der Berliner Inschriften war bereits vollendet, als mir die Arbeit, in der Herr Wohlstein ZA VIII u. IX den gleichen Gegenstand behandelt hat, zu Gesichte kam.

Der weitaus grösste Teil der Sammlung, welcher seinen Platz in der Öffentlichkeit nicht zugänglichen Schränken gefunden hat, besteht aus einer recht beträchtlichen Anzahl von meist fragmentarisch erhaltenen Texten. Indes umfasst auch diese Kollektion manche vollständig erhaltenen Schalen; grösser ist die Zahl derjenigen Thonschalen, welche in Stücke zerbrochen sind, aber durch eine sorgsame, künstliche Zusammensetzung wenigstens annähernd vollständig wieder herzustellen sind. Ausserdem ist eine sehr beträchtliche Anzahl von Fragmenten vorhanden, von denen manche Texte von grösserem Umfange bieten. Bei einer kurzen Durchsicht dieser Sammlung konnte ich nur feststellen, dass die Mehrzahl der Inschriften in hebräischer Quadratschrift abgefasst war, durchgehends vom gleichem Charakter wie die sonst auf diesen Schalen erscheinende Schrift. Mehrere Schalen waren in mandäischer Schrift geschrieben, die zum Teil sehr gut erhalten war. Auf einzelnen Thonscherben sind charakteristische Abbildungen, z. B. die Lilith, deutlich erkennbar. Aus häufig gebrauchten Formeln, Engel- und Dämonennamen, die ich beim ersten Einblick zu erkennen vermochte, ergiebt sich, dass diese Texte ihrem wesentlichen Inhalte nach den bisher bekannten Urkunden sehr nahe stehen. — Eine eingehendere Untersuchung des hier vorliegenden Materials in seinem ganzen Umfang würde besonders dadurch von Wert sein, dass uns in diesen Quellen die Möglichkeit gegeben ist, ein vollständigeres und klareres Bild von den religionsgeschichtlichen Verhältnissen im Volksleben des babylonischen Judentums zu gewinnen.

Aus dem gesamten Bestande der Berliner Sammlung sind die am besten erhaltenen, aber wohl nicht immer gerade die

---

Noch früher indes hat schon Fränkel diesen Berliner Inschriften seine Aufmerksamkeit zugewandt (ZA IX, 308 f.). Von diesen Vorarbeiten war mir nichts bekannt, ich konnte sie erst eingehend berücksichtigen, nachdem diese Arbeit der philosophischen Fakultät vorgelegen hatte. Um eine Vergleichung dieser Arbeit mit der des Herrn W. zu erleichtern, habe ich die meist sehr geringfügigen Punkte, in denen sich meine Auffassung von der seinen unterscheidet, hinter den mitgeteilten Text stellen lassen.

inhaltlich bedeutsamsten und charakteristischen Stücke öffentlich ausgestellt. Diese allein habe ich eingehender zu berücksichtigen die Gelegenheit gehabt. Da manche Stücke dieser Sammlung charakteristische Eigentümlichkeiten aufweisen, wie solche in den bisher bekannt gewordenen Thonschalen nicht vorzuliegen scheinen, so gebe ich zunächst eine beschreibende Aufzählung der bezeichneten Stücke.

Nr. 1. VA 2412. Eine kleine, vollkommen unversehrt erhaltene Thonschale (12½ cm. Durchmesser) ohne jede Inschrift; auf der Innenseite aber befinden sich vier Zeichnungen, von denen sich je zwei entsprechen.

Nr. 2. VA 2413. Thonschale von 10½ cm. Durchmesser mit starker, ein wenig geschwungener Wandung.

Auf der Innenseite ist die Schale bedeckt mit einer in Spiralen verlaufenden Inschrift von 8 Zeilen. Dieselbe ist völlig sinnlos. Es ist unverkennbar, dass der Schreiber nicht einmal die Absicht hatte, irgend welche erkennbaren Schriftzeichen zu schreiben, sondern nur ein in Spiralen verlaufendes, sinnloses Gekritzel hingemalt hat, wodurch der Eindruck hervorgerufen wird, als trüge die Schale eine Inschrift, wie sie für bestimmte Zwecke erforderlich war.

Nr. 3. VA 2432. Eine Thonschale von 12½ cm. Durchmesser, in 5 Stücke zerbrochen, die indes bis auf eine kleine Lücke wieder künstlich zusammengefügt sind. Die Zeichen auf der innern Fläche verlaufen in völlig willkürlichen Linien und sind sinnlos. Zuweilen scheint der Schreiber ganze Reihen von 𐌎 haben schreiben zu wollen, sonst sind überhaupt keine Buchstaben zu erkennen.

Was es mit diesen sinnlosen Inschriften für eine Bewandtnis hat, wird sich schwer ermitteln lassen. Parallele Erscheinungen lassen sich von andern Seiten beibringen. Vielleicht war es nur auf einen Betrug abgesehen, dem jeder des Lesens Unkundige leicht zum Opfer fiel.

Nr. 4. VA 2416. Flache Thonschale von 18 cm. Durchmesser. Ein durch die Mitte der ganzen Schale verlaufender Riss und einige am Rande ausgebrochene Stückchen haben

auch die Deutlichkeit der Inschrift teilweise, wiewohl nur in geringem Masse gestört. Auf der Innenseite stehen zwei, durch einen Trennungsstrich gegen einander abgegrenzte Inschriften. Die erste derselben von 16 Zeilen verläuft in Spiralen vom Mittelpunkt aus, der durch einen kleinen Kreis bezeichnet ist. Die zweite, in gleicher Weise verlaufende Inschrift umfasst 5 Zeilen.

Nr. 5. VA 2180. Tiefere Thonschale von 17,8 cm. Durchmesser. Auf dem Grunde der innern Fläche steht eine rohe Zeichnung, anscheinend eine Ziege darstellend, vielleicht ein bocksgestaltiger Dämon (שעיר?). In Spiralen verläuft um dieselbe eine Inschrift von 9 Zeilen in Quadratschrift. Die Schale ist von mehreren Rissen durchzogen; auch sind einzelne Buchstaben und zuweilen grössere Gruppen durch eine harte, mörtelartige Masse verdeckt. Die Form der Quadratschrift ist bereits völlig entwickelt und steht dem Ductus des Papyrus Fayyûm und den ältesten hebräischen Handschriften nahe.

Nr. 6. VA 2422. Thonschale von 17,7 cm. Durchmesser, auf deren Innenfläche eine Inschrift von 9 Zeilen vom Mittelpunkt bis an den Rand verläuft.

Die Schrift ist die Quadratschrift in völlig ausgebildeter Gestalt; die scharfe Differenzierung zwischen ähnlichen Zeichen (ו u. י, ה, ח, ת, ר, ד, ב, כ, מ, פ), wie sie die Handschriften bieten, ist auf diesen Inschriften auch in ihren besten Gestalten noch nicht durchgeführt. Auf dem Grunde der Schale eine phantastische Zeichnung.

Nr. 7. VA 2414. Thonschale von 12 cm. Durchmesser. Eine Inschrift von 8 Zeilen verläuft in Spiralen vom Mittelpunkt gegen den Rand, wo sie durch eine Kreislinie abgeschlossen ist. Die sehr grossen Zeichen sind dem Typus des Papyrus Fayyum ähnlich.

Nr. 8. VA 2417. Eine flache Thonschale von 18½ cm. Durchmesser, auf deren Innenseite eine durch mehrere Risse und eine grössere Lücke vielfach zerstörte Inschrift von 14 Zeilen spiralenförmig verläuft. Auf der Aussenseite steht eine rohe Zeichnung, allem Anscheine nach die Lilith darstellend.

Die Schrift ist die Quadratschrift in einer recht schlechten Ausführung. Scheinbar ist die Inschrift sehr flüchtig geschrieben. Während sonst die Spiralen regelmässig verlaufen und sich die einzelnen Kreislinien scharf gegen einander trennen, ist hier oft kaum erkennbar, zu welcher Zeile ein Zeichen gehört.

Nr. 9. VA 2418. Eine kleine Thonschale von 12 cm. Durchmesser. Auf der Innenseite bietet sie eine Inschrift von eigentümlichem Charakter. Der Mittelpunkt ist von drei concentrischen Kreisen umgeben. Vom Centrum gehen bis an die Peripherie des äussersten Kreises 17 Radien. Die dadurch gebildeten Abschnitte sind im äussern Kreisring mit je einem Buchstaben ausgefüllt. Einen zusammenhängenden Sinn ergeben sie nicht. Der übrige Teil der Innenseite trägt eine in 5 Zeilen spiralenförmig verlaufende Inschrift, deren einzelne Zeilen durch kreisförmige Linien von einander getrennt sind. Auf der dritten Zeile wiederholen sich mehrmals die beiden Zeichen 𐎑. Vielleicht knüpfen sich an diese an sich sinnlosen Zeichen besondere, abergläubische Anschauungen.

Nr. 10. VA 2484. Eine kleine Schale, auf deren Innenseite eine Inschrift von 27 Zeilen vom Mittelpunkt zum Rande in Spiralen verläuft. Am Rande ist ein Stück, etwa ¼ des Kreisumfangs, ausgebrochen, wodurch die letzten 7—8 Zeilen in ihrem Zusammenhang gestört sind. Ausserdem durchziehen mehrere Risse die Schale und einzelne Stellen sind verwischt, sodass ein Zusammenhang oft schwer zu gewinnen ist. Die Inschrift ist der umfangreichste Text der Berliner Sammlung. Ihre sichere Lesung ist indes nicht bloss durch äussere Schäden sondern auch durch den paläographischen Charakter der Inschrift erheblich erschwert. Die Schrift ist eine Form der Quadratschrift, bei der die ungemein kleine, in ihren einzelnen Strichen aber sehr dick ausgeführte Schrift, die Unterscheidung vieler Zeichen nahezu unmöglich macht. Dazu kommt, dass die Zeilen so eng zusammengerückt sind, dass die Zeichen oft von einer Zeile in die andere übergreifen.

Nr. 11. VA 2442. Eine Thonschale — augenscheinlich ein Gefässdeckel — mit einer kreisförmigen Öffnung in der Mitte. Ihre Gestalt weicht von den sonstigen Formen etwas ab. Auf der Innenseite stehen zwei Inschriften, die durch eine Kreislinie getrennt sind, beide in Spiralen von innen nach aussen verlaufend, die innere Inschrift umfasst 4 Zeilen, die dem Rande zunächst stehende 3 Zeilen. Diese ist wiederum durch eine Kreislinie abgeschlossen, wobei bis zum Rande noch ein breiter Raum unbeschrieben bleibt. Indes scheinen ganz schwache Spuren von Schrift darauf zu deuten, dass auch hier eine Inschrift von etwa 3 Zeilen gestanden hat. Auch die noch sichtbare Schrift ist zum grössten Teil stark verwischt.

Nr. 12. VA 2573. Eine flache Thonschale, auf deren innerem Grunde sich ein Knopf oder Griff erhebt; es scheint ein Gefässdeckel zu sein. Auf der Innenseite trägt sie eine Inschrift, deren einzelne Zeilen ohne jede Ordnung verlaufen. Einige sind in radialer Richtung, andere in dem Rande parallelen Spiralen geschrieben. In andern Fällen wechselt die Richtung der einzelnen Zeilen. Zwischen diesen wirren Gruppen von Zeilen stehen drei phantastische Zeichnungen, von denen zwei Darstellungen menschlicher Gestalten sind, während eine scheinbar ein Tier (Skorpion?) sein soll. Auch auf der Aussenseite verläuft eine einzeilige Inschrift in einer Spirale längs des Randes. Besonders die innere Aufschrift ist vielfach stark verwischt. Der Schriftcharakter ist eine jüngere Form der Quadratschrift.

Nr. 13. VA 2426. Thonschale von 12 cm. Durchmesser mit einer Inschrift von 7 Zeilen in Spiralen zum äussern Rande verlaufend. Die Schriftzeichen sind sehr gross und stark geschrieben (Quadratschrift), doch im einzelnen Falle nicht immer sicher zu bestimmen. Die Schale ist in ihrem Charakter der unter Nr. 7 genannten sehr ähnlich.

Nr. 14. VA 2458. Ein Teil eines menschlichen Schädels, bestehend aus den beiden Scheitelbeinen und dem Hinterhauptbein, das Stirnbein fehlt. Die Oberfläche des Schädels

ist mit einer Aufschrift in Quadratschrift bedeckt; zum Teil ist dieselbe zerstört. Soweit sie erkennbar ist, steht sie mit den Schalenaufschriften auf gleicher Stufe.

No. 15. VA 2459. Ein vollständig erhaltener, grösserer Schädel, auf dessen Oberfläche eine Inschrift in Quadratschrift steht. Die einzelnen Zeilen verlaufen in sehr verschiedenen Richtungen, indem sie sich unregelmässig um eine Figur gruppieren, die wahrscheinlich einen Dämon (weiblich?) von menschlicher Gestalt darstellen soll. Die Schrift ist den Schalen-Inschriften ähnlich; ist aber vielfach wie bei dem zuerst genannten Schädel zerstört.

No. 16. VA 2105. Eine Thonschale mit syrischer Aufschrift im Estrangeloductus. Das Alter dieser Charaktere ist mir nicht möglich sicher zu bestimmen. Die sehr grossen Zeichen sind vielfach undeutlich, zum Teil auch verwischt. Auf dem Grunde ist die Inschrift stellenweise durch eine graue Masse überdeckt. Die Aufschrift zerfällt in zwei Teile nach der Anordnung der Zeilen, die auf den beiden Hälften der innern Fläche in entgegengesetzter Richtung verlaufen. Die beiden Teile der Inschrift beginnen an den Endpunkten desselben Durchmessers und verlaufen dann in Zeilen, die zuerst dem Rande parallel sind, zuletzt sich aber in fast radialer Richtung dem Mittelpunkt zuneigen.

No. 17. VA. 2419. Eine Thonschale mit syrischer Inschrift, die in drei Teile gruppiert ist, indem die innere Kreisfläche in drei gleich grosse Dreiecke zerfällt, die je mit einer Inschrift gefüllt sind. Die einzelnen Zeilen beginnen am Mittelpunkt und verlaufen in radialer Richtung bis an den Rand. Der Ductus ist nestorianisch, scheint aber dem Mandäischen nahe zu stehen. Vielleicht haben wir hier eine Übergangsform.

No. 18 und 19 sind zwei Thonschalen von ungewöhnlichem Charakter. Sie sind anders gearbeitet als die meisten, die Stärke der Schale ist grösser als gewöhnlich. Vorzüglich bieten sie aber dadurch ein Interesse, dass sie Aufschriften

in Pehlewi tragen. Schalen mit Pehlewi-Aufschrift sind mir ausser diesen beiden nicht bekannt geworden. Die Inschriften verlaufen in Spiralen von innen nach aussen, jede Inschrift umfasst etwa 6—8 Zeilen. Die Schrift scheint eine jüngere Cursivform zu sein. Sie ist den Münzlegenden der Sassaniden ähnlich. Eine genauere Beurteilung derselben steht mir nicht zu.

TEXTPROBEN.

Die im folgenden vorgelegten Inschriften aus der Berliner Sammlung können und sollen nur den Wert einer vorläufigen Mitteilung haben. Sie mögen jedoch dazu dienen, den Charakter der Berliner Zauberschalen wenigstens in einigen Proben vorzuführen. Für die Verwertung unserer Texte als religionsgeschichtliche Urkunden sind die bis jetzt mitgeteilten bei weitem nicht ausreichend.

Eine sichere Grundlage für die historische Verwertung unserer Urkunden würde erst gewonnen sein mit einer wenigstens das Material einer grösseren Collection systematisch behandelnden Untersuchung.

Ich wähle hier solche Inschriften aus, deren Text möglichst erhalten ist, die auch paläographisch zu den am besten lesbaren gehören und deren sprachliches wie inhaltliches Verständnis mir bisher am meisten möglich war. Schwierig und dunkel bleibt im einzelnen wohl noch manches. Gerade deshalb aber glaubte ich in der philologischen Behandlung aufs strengste den Grundsatz befolgen zu müssen, dass zwischen dem, was wir sicher wissen und erkennen können und dem unsicheren, mutmasslichen scharf zu scheiden ist. In der Art, die Texte zu commentieren, glaube ich andere als die meist üblichen Wege betreten zu dürfen. Nach einer vielfach befolgten Methode werden die exegetischen Bemerkungen an die einzelnen Worte des Textes geschlossen, die entweder der Erklärung besonders bedürftig sind oder die als Stichworte des Contextes dienen müssen. Das Wort, die einzelne Vorstellung

empfangen aber ihren Inhalt aus dem Zusammenhang, aus diesem ergiebt sich erst die psychologische Bestimmtheit der Begriffe. Der Zusammenhang entscheidet demnach über den Sinn im einzelnen, wo dieser lexikalisch oder grammatisch mehrdeutig sein kann. Vorzugsweise bei Inschriften, deren Lesung im einzelnen häufig nur einem glücklichen Blicke gelingt, ist die Erkenntnis des allgemeinen Charakters, des Gesammtinhaltes der Urkunde sowie der einzelnen Zusammenhänge von grösster Bedeutung. Von hier aus erst fällt dann oft auf die Einzelheiten des Textes Licht. Eine wenigstens annähernd sichere paläographische Bestimmung und grammatische Analyse ist bei Texten von der Art der unsrigen kaum auf anderem Wege zu erreichen. Besonders paläographisch sind sie oft vieldeutig, indem die langen Spiralen von Konsonanten ohne Worttrennung zuweilen irre führen können. Wir werden ferner bei unsern Untersuchungen der Texte mehrfach auf Fälle stossen, wo uns in den Zaubertexten Worte entgegentreten, die in der sonst bekannten Literatur, die des Dialektes und ihrer Herkunft wegen heranzuziehen ist, bisher nicht belegt sind oder sich nicht in der Bedeutung finden, die in unsern Texten vorliegen muss.

Soweit es bei dem spröden Material möglich ist, wollen wir die in diesen Bemerkungen angedeuteten principiellen Gedanken als methodisches Princip der Commentation zu verwerten suchen. Die Exegese des einzelnen muss ihre Bestimmung im Hinblick auf den vorliegenden Zusammenhang finden, dem sie als Hülfsmittel untergeordnet sein soll. Nicht immer kann durch Untersuchung der einzelnen Punkte der Zusammenhang gewonnen werden, sondern die richtige Erkenntnis desselben kann in jenen nur ihre Stütze und Bestätigung finden. Es wird sich bei unsern Texten bald herausstellen, dass ein anderer Weg kaum möglich ist. Auch bei den besten unserer Inschriften hat die Conjecturalkritik noch einen weiten Spielraum, und diese kann die Schwierigkeiten im Einzelnen nur aus dem Zusammenhang lösen. — Die Übersetzung eines Textes ist das Resultat einer philologischen

Untersuchung und müsste deshalb am Schlusse der Behandlung eines Textes stehen. Es ist nur eine Concession an die Annehmlichkeit, wenn ich neben den mitgeteilten Text sogleich die Übersetzung stelle.

Da es mir bisher aus technischen Gründen unmöglich schien, eine völlig befriedigende, palaeographische Wiedergabe der Inschriften zu erzielen[1], so versuche ich mit der hier gegebenen Transcription die unumgänglich notwendigen, paläographischen Bemerkungen zu verbinden.

Durch runde Klammern im Texte bezeichne ich solche Stellen, die im Original entweder stark beschädigt oder sehr unleserlich geschrieben sind, sodass bei der paläographischen Vieldeutigkeit die mitgeteilte Lesung mir nicht ganz sicher erscheint. Durch eckige Klammern sind eigne Konjekturen bezeichnet, die völlige Lücken des Originals zu ergänzen suchen. Durch geschweifte Klammern gebe ich der Vermutung Ausdruck, dass im Original ein Schreibfehler (Dittographie etc.) vorliegt. Sonstige paläographische Bemerkungen verweise ich in Fussnoten unter dem Text, um durch sie den Zusammenhang der Commentation nicht zu stören, die sich — nach dem oben ausgeführten — vorzugsweise mit dem Inhalt der Texte zu beschäftigen haben wird.

---

[1] Die bisher publizierten paläogr. Abbildungen beruhen nicht auf einem völlig sichern technischen Verfahren, sondern sind Handzeichnungen, deren Zuverlässigkeit mehrfach beanstandet werden kann. cf. Chwolson, CIS. 108. 111.

TRANSSCRIPTION.

VA 2416.

הדין קיבלא[1] למי(פ)ר[2] חרשי ונידרי ולוטתא
ושיקופתא ואשלמתא ואכמרתא מן
אבא בר ברכיתא על אימי בת רבקא[3] על
לילי ועל מר בני אימי ועל כל דלט(יתהון)

אשבעית [ע]ל(יכ)ון במלאכין קדישין ובישמיה
דמיטטרון מלאכה דביה [ה]דריאל ונוריאל ו(או)ריאל
וססגביאל ו(ה)פכיאל (ומה)פכיאל — אילין אינון שבעת
מלאכין דאזלין ומהפכין שמיא וארעה
וכוכבי ומזלי וסי(ה)רא וימא — דתיזלון
ותיתהפכון חרשין בישין ומעבדין תקיפין
ונידרא ולוטתא ושיקופתא ואשלמתא
ושיפורי ושמתתא דאית ליה בביתיה
ובפגרי[ה] ובגושמיה לאבא בר ברכיתא
דתיזלון ותיתהפכון על כל דלטיתהון אחישה
אחישה ובישמיה דאץ (אץ) ובישמיה דיהביה
בא(חאות)[4] יהו יהו יהו אלהי אשבעית עליכון חרשין
בישין ועובדין תקיפין ונידרא ולוטתא ושיקופתא
ואשלמתא ושיפורי ושמתתא דאית ליה
בביתיה ובגופיה ובגושמיה לאבא בר
ברכיתא דתיזלון ותיתהפכון על כל מאן
דלטיתהון ובישמיה דאצ(ל)אל מלאכה רבא
ועל רוא ד(שמיא)[5] ודארעה אמן אמן סלה׃

---

[1] Das Wort, hier im Original undeutlich, durch Z. 44 gesichert. [2] cf. Z. 44. — [3] Z. 46 ריבקא. — [4] ich vermute in diesen Buchstaben kabbalistische Elemente aus einem Gottesnamen; vielleicht אה איה als Bestandteile von אהיה אשר אהיה. — [5] Das Original bietet etwa יא . . . דנ. Das נ kann zu

ÜBERSETZUNG.

Dies ist ein Schutzmittel um fernzuhalten Zaubereien und Gelübde und Flüche und (magische Künste) und Verwünschungen und (Bannsprüche?) von Abba bar Barkita [gerichtet] gegen Imi bath Ribḳa, gegen Lili und Mar, die Kinder der Imi, und gegen alle, die sie beschwören.

Ich beschwöre euch bei den heiligen Engeln und im Namen des Metatron . . . . Hadriel und Nuriel und Uriel und (Sasgabiel?) und Haphkiel und Mehaphkiel — dies sind die sieben Engel, welche gehen und umwandeln Himmel und Erde und Sterne und den Tierkreis und den Mond und das Meer — dass ihr geht und euch wegwendet(?), böse Zauberkünste und mächtige Beschwörungen und Gelübde und Flüche und magische Handlungen und Verwünschungen und Bannungen, welche sind im Hause und im Körper und im Leibe des Abba bar Barkita, damit ihr fortgeht und euch wegwendet, gegen alle, die sie beschwören. Geschwind! Geschwind! Und im Namen des אעאץ(?) und im Namen des Jehab-Jah(?) und beim . . . . יהו יהו יהו אלהי richte ich eine Beschwörung gegen euch, böse Zauberkünste und mächtige Beschwörungen und Gelübde und Flüche und magische Künste und Verwünschungen und . . . . und Bannformeln, welche sind im Hause und im Körper und im Leibe des Abba bar Barkita, dass ihr geht und euch wegwendet, gegen alle, die sie beschwören und im Namen des Aṣal-el(?), des grossen Engels . . . . . des Himmels und der Erde. Amen, Amen, Selah.

תוב אשבעית עליכון חרשין בישין ועובדין
תקיפין נידרא ולוטתא ושיקופתא ואשלמתא
ואכמרתא דאכמרתא ואחרדתא דאחרדתא
דאית ליה בביתיה ובגופיה ובגושמיה לאבא
בר ברכיתא דתיזלון ותיתהפכון על כל
דלטיתהון ובשום יהשמו יהושמו אהשמו
אהיה אשר אהיה:

תוב אשבעית עליכון חרשין בישין ועובדין
תקיפין ונידרא ולוטתא ושיקופתא ואשלמתא
ואכמרתא דאכמרתא דאית עלוהי דאבא בר
ברכיתא דאתיזלון ותיתהפכון על כל מאן
דלטיתהון ובשום יהוה אלהי ישראל יושב
הכרובים ובשום (מיטטרון)[1] ובשום א א א א
ובשום יהוה יהוה (יהו יהו) ובשום אלהי אלהי
אלהי אלהי:

תוב אשבעית עליכון חרשין בישין[2] מעבדין תקיפין
ונידרא ולוטתא ושיקופתא ואשלמתא ואכמרתא
דאכמרתא וכל מידעם ביש דאית עלוהי דאבא
בר ברכיתא דתיזלון ותיתהפכון על כל מאן
דלטיתהון ובשום א (ין ואהיה א) מן יומא
דין ולעלם אמן אמן הללויה יה"ר:

הדין קיבלא למיפר וריד בישתא דאית
עלוהי דאבא בר ברכיתא (ה) . . . יד על

---

einem zu ergänzenden ש gehören; vielleicht ist es aber Rest eines ב, sodass דבשמיא zu lesen wäre. Der Parallelismus mit דארעה lässt die gegebene Lesung bevorzugen.

[1] Das Original bietet etwa folgende Buchstaben מטיוטיוטי, worin ich einem Schreibfehler vermute für מיטטרון. Auch W. liest hier solche unerklärliche Gruppe: מטוווטווטי.

[2] Vielleicht auch ח' בישי ומעבדין wie auch die folgenden Glieder alle durch ו angereiht sind. Die Verbindg. der Pluralformen חרשין בישי ist in der Sprache dieser Texte unbedenklich.

[3] דין im babyl. Talmud nur in Stücken von westaram. Charakter (z. B. in d. Tractaten Nedarim und Nazir). Möglich ist auch die Lesung דנן.

Wiederum richte ich die Beschwörung gegen euch, böse Zauberkünste und mächtige Beschwörungen und Gelübde und Flüche und magische Künste und Verwünschungen und jegliche Zaubereien wie jegliche Schreckensgewalten, welche sind im Hause und im Körper und im Leibe des Abba bar Barkita, dass ihr fortgeht und euch wegwendet gegen alle, die sie beschwören im Namen des „יה“ ist sein Name, „יהו“ ist sein Name, „אה“ ist sein Name. „Ich werde sein, der ich sein werde“.

Wiederum richte ich die Beschwörung gegen euch, böse Zauberkünste und mächtige Beschwörungen und Gelübde und magische Künste und Verwünschungen und jegliche Zaubereien, welche gegen Abba bar Barkita gerichtet sind, dass ihr gehet und euch fortwendet gegen alle, die sie beschwören, und im Namen Jahve's, des Gottes Israels, der da thronet auf den Keruben und im Namen des Metatron und im Namen א א א א und im Namen Jahve Jahve יהו יהו und im Namen אלהי, אלהי, אלהי, אלהי.

Wiederum beschwöre ich euch, böse Zaubereien und gewaltige Zaubermächte und Gelübde und Flüche und magische Künste und jegliche Besprechungen und alles, was böse ist, was gegen Abba bar Barkita gerichtet ist, dass ihr fortgeht und euch wendet gegen alle, die sie beschwören und im Namen . . . . . von diesem Tage bis in Ewigkeit. Amen! Amen! Hallelujah! Es sei wohlgefällig!

Dies ist ein Schutzmittel, um zu entfernen die böse Ader, welche ist an (gegen?) Abba bar Barkita . . . . . [gerichtet] gegen Imi bath Ribḳa, dass sie entweiche und fortgehe von Abba bar Barkita, dass ich erstaune über die Geheimnisse der Erde und Einsicht gewinne in . . . . .

Wiederum, flieget davon, böse Ader, Gewaltthaten und Frevel und jegliches Verderben und (Unheil?), Ader der Imi, die auf ihn geworfen ist, böse Ader und Gewaltthaten und Frevel, [böse] Ader, gehet fort und entweicht von Abba bar Barkita und gehet fort auf jeden, der sie beschworen hat und auf sein Haus und auf seine Wohnstätte und auf seine

46 אימי בת ריבקא דתיזה ותיפוק מיניה מן
47 אבא בר ברכיתא אידמרית ברזי ארעה
48 ואסתכלית בדי(כרי) בד(יד) בית ד(נ)מתא
49 תוב פרוחו וריד בישתא ותקיפתא וזידנותא
50 ומחבלתא דימחבלתא ומבכלתא וריד
51 דאי(מי ש)די עלוהי וריד בישתא ותקיפתא
52 וזידנותא וריד פוקו ופרחו מן אבא בר
53 ברכיתא ואיזלו על כל מאן דלטיתהון
54 ועל ביתיה ועל דירתיה ועל א[יזקו]פתיה
55 ובשום (יס) . . . . דימיאל וחומיחיאל
56 וחני(ני)אל ו(חת)זיאל אילין אינון עשרא
57 מלאכין קדישין (ומ)פרשון ומהימנין
54 אינון ו(יז)עון ויבטלון ויפקון וריד בישתא
55 מן פגריה דאבא בר ברכיתא ומן מאתן
56 וע(רב)עין ותמניא הדמין קומ(י)תיה[1] ובשום
57 גברי[אל] [ומי]כאל ורפאל ובישמיה
58 דעניאל ד(ק)אים אחורי גלגלי שמשא ובשום
59 זוקיאל ופרקיאל וברקיאל וער(כ)יאל
60 דימשמשון קדם כורסיה יקרא דאלהא
61 דשליטי(הון) בארעא ורשיתהון בר[קיע]ה[2]
62 אינון יזיעון ויבטילון ונפקון ונדידון כל
63 מא בישתא מיניה דאבא בר ברכיתא
64 ומן מאתן וארבעין ותמניא הדמין קומתיה
65 בשום אהיה אשר אהיה אמן אמן ובשום
66 מצ(פ)ץ {פץ}[3] וקנתיאל יהוה אמן אמן
67 סלה הללויה [יה]ר[4] ::

---

[1] Z. 64 deutlich קומתיה. [2] Das Original zeigt בר . . . נה. Das vorletzte Zeichen vielleicht Rest eines vorhergehenden Buchstabens u. mit dem ergänzten ע zu verbinden. [3] מצ פצ פצ oder (ח)צ (מ)צ (ת)צ steht im Original. Ich vermute das letzte, wobei ich das zweite פץ als Dittographie ansehe und מצפץ als das kabbalistische Atbasch für יהוה fasse. [4] So nach Z. 43 zu ergänzen.

Schwelle (?), und im Namen des ..... und Ḫumiḫiel (?) und Ḫaniniel (?) und Ḫatziel (?), dies sind die zehn heiligen Engel, die ausgeschiedenen und die beglaubigten sind sie, und sie mögen entfernen und vernichten und verscheuchen die böse Ader aus dem Leibe des Abba bar Barkita und aus den 248 Gliedern .....

Und im Namen des Gabriel und Michael und Raphael und im Namen des ʿAniel, welche stehen hinter den Rädern der Sonne und im Namen des Zukiel und Perakiel und Berakiel und ʿArkiel, die Dienste thun vor dem erhabenen Thron Gottes, deren Herrschaft auf der Erde und deren Macht an der Himmelsveste ist. Sie mögen entfernen und vernichten und verscheuchen und verbannen alles was böse ist aus [dem Körper des] Abba bar Barkita[1] und aus den 248 Gliedern ...

Im Namen „Ich werde sein, der ich sein werde“ Amen! Amen! Und im Namen des מצפץ und Kanthiel. Jahve! Amen! Amen! Selah! Hallelujah! Es sei wohlgefällig!

---

[1] Nach Z. 55 ist hier wegen des ד nach מיניה ebenfalls פגריה zu lesen.

ANHANG.

VERGLEICHUNG MIT DER AUSGABE WOHLSTEINS.

ZA IX, 11—27.

Z 1. Für הדין liest W. הדן. Die Form הדין findet sich in dieser Inschrift sicher Z. 44 (auch bei W.) und mehrfach auf andern Inschriften, z. B. Berlin VA 2426 (so liest auch W. dort). Auch die von Levy ZDMG. IX, 469 behandelte Inschrift beginnt mit הדין.

Das למיפר übersetzt W. „um zu lösen." Die folgenden Termini giebt er zwar im Ausdruck anders wieder. In der Sache aber treffe ich mit ihm darin zusammen, als auch W. hier die verschiedenen Formen des Verfahrens bei der Zauberei angedeutet findet.

Z. 3. Die Schreibung רבקא, auf die W. ausdrücklich hinweist, erklärt sich wohl als orthographische Incorrectheit, die sich in diesen Schaleninschriften vielfach bemerkbar macht.

Z. 4. Auch W. bemerkt die grosse Unsicherheit in der Lesung des letzten Wortes, das er דלטיתהון liest. Bei dem vorherrschend aramäischen Sprachcharacter unserer Inschriften ist diese Lesung wohl zu bevorzugen. Paläographisch scheint mehrmals für י ein ו möglich zu sein.

Z. 4. W. liest im Text לכון, vermutet aber ZA. VIII, 15 die Lesung עליכין; so liest er auch Z. 23 u. 30 (des vorstehenden Textes), dagegen Z. 38 עליכון. Sprachlich ist wohl nur die Lesung עליכון in allen Fällen gerechtfertigt, da sich die Anrede überall an die חרשין בישין richtet.

Z. 6—7. Die Namen der Engel, deren Lesung schwer mit völliger Sicherheit festzustellen ist, liest W. teilweise etwas anders. Wo ich הדריאל vermute liest er נידריאל, für אוריאל hat hat er חתיאל, was mir paläographisch nach einer meiner Abschriften gleichfalls möglich erscheint. Ohne erneutes Studium der Originale lassen sich diese Differenzen nicht sicher lösen.

Z. 6. Das דביה liest auch W. und übersetzt es „der da weilet bei . . .“ Ich wage nicht mir diese Fassung anzueignen. Wenn Metatron, der durch das ihm besonders beigefügte מלאכה vielleicht den sieben andern Engeln gegenüber besonders gestellt ist, nicht in das אינון שבעה מ' einbegriffen sein soll, so könnte man in דביה einen Engelnamen vermuten, und zwar möchte ich in diesem Falle an רידיה denken.

Z. 7. W. liest שבעה. Ob ה oder ת zu lesen ist, lässt sich paläogr. vielleicht nicht sicher entscheiden. Syntactisch sind beide Lesarten möglich. Im aramäischen Sprachgebrauch scheint die appositionelle Stellung des Substantivs zum Zahlwort im Stat. abs. häufiger zu sein.

Z. 15. W. liest den kabbalistischen Namen אציין.

Z. 16. W. liest באחאוה. Ich glaube, dass hier eine mystische Spielerei mit Buchstaben des Gottesnamens vorliegt und möchte deshalb annehmen, dass die Zeichen, deren Lesung übrigens unsicher ist, zu fassen sind als אהאיה und zurückgehen auf אהיה אשר אהיה (cf. Z. 29)

Z. 22. W. hat hier die Zeichen יא . . . דנ gelesen und vermutet gleichfalls die Lesung דשמיא. Dabei verbindet W. דשמיא ודארעה mit מלאכה רבא. Das ועל רוא liest er ebenfalls, doch hat er es in der Übersetzung wohl nicht ohne Grund übergangen. Auch ich weiss den Worten hier keinen rechten Sinn abzugewinnen.

Z. 25. דאכמרתא fehlt in W's. Ausgabe. Dafür, dass es hier zu lesen ist, spricht die gleiche Formel Z. 32. W's. Übersetzung „Werke der magischen Kunst“ scheint indes darauf hinzudeuten, dass auch er den Genetiv im Original gelesen hat. Das blosse אכמרתא Z. 2 übersetzt er „magische Einflüsse,“ und die folgende Genetivverbindung giebt er

wieder mit „Mächte des Schreckens“ [vgl. meinen Commentar z. Stelle].

Z. 28. Für שום liest W. meist שים, doch Z. 65 ebenfalls שום. Die folgende Buchstabengruppe führt W. als die Namen יהושמי, יהושמי, אהשמי. Ich glaube, dass hier nicht mit Teilen des Gottesnamens zusammengesetzte Eigennamen erscheinen (so W. ZA IX, 24), sondern vermute darin eine Buchstabenmystik zur Umschreibung des Gottesnamens selbst. Ob שמו oder שמי zu lesen ist, macht für die sachliche Auffassung nichts aus. Vielleicht ist W's. Lesung שמי zu bevorzugen.

Z. 33. W's. Lesung דאתיזלין bestätigt mir nachträglich diese merkwürdige Schreibung.

Z. 34. W. liest אלוהי.

Z. 36, W. liest ובשים יה יהוה יהו והי והי והי

Die ersten acht Zeichen könnten das zweimalige יהוה sein, die weiteren Zeichen muss ich als unsicher bezeichnen.

Z. 42. Die von mir als unsicher bezeichneten Buchstaben liest W. אין יאמן. Er übersetzt hier „Amen und Amen,“ lässt aber hinter בשים eine Lücke (für אין?).

Z. 43. Für דין liest W. דנן. Paläographisch wird beides möglich sein. In unsern Texten ist die Form דין die gebräuchlichere (cf. PSBA. XII, 314). Dagegen liest Chwolson einmal für דין auch דנן (CIH. col. 111 u. 112). Das Demonstrativpron. erscheint ausserdem noch als דן in dem Text PSBA XII, 306.

Z. 45. Das על vor אימי liest W. nicht.

Z. 57. Die beiden Verba können verschieden gelesen und vielleicht auch verschieden bezogen werden. Vielleicht sind Imperfectformen zu lesen und diese als Prädikate mit dem folgenden אנון zu verbinden. Daneben ist möglich, sie als Participia zu lesen (so W.) und (sie nebst אינון) auf מלאכין ק׳ zu beziehen. Die zweite Form hat Fränkel (ZA IX, 309) erkannt als ומהימנין „und sie sind beglaubigt.“

Das daraufgehende Wort liest W. ומפרשין und übers. es „die auserwählten“.

Z. 46. Die Form דתיזה vielleicht orthographischer Fehler für דתיזל, was dem Sinn nach zu vermuten ist, liest auch W.

Z. 48. Diese mir völlig unklaren Worte liest W. בדין בית דלמתא. Das Nähere s. im Commentar.

Z. 55—56. In den Engelnamen bietet W's. Lesung geringe Varianten, für die auch am Original vielleicht kaum eine sichere paläographische Controlle zu geben ist.

Z. 60. Für כורסיה liest W. im Text בורסי, p. 16 bemerkt er indes, dass auch die Lesung כורסי möglich ist und übersetzt danach „Thron". Das folgende Wort ist wohl sicher יקרא.

Z. 61. Für דשליטיהון (in Beziehung auf die genannten Engel) liest W. דשליטי בין, übersetzt aber „welche herrschen". Das folgendo ב nach בין wie die ganze Construction scheinen diese Lesung zu verbieten.

Eine häufig wiederkehrende Abweichung meiner Lesungen von denen Wohlsteins habe ich nicht in allen einzelnen Fällen angemerkt, sondern beschränke mich auf eine zusammenfassende Bemerkung. In vielen Fällen, wo ich ein ו lese, hat W. ein י gesetzt, so z. B. עליכין (daneben auch עליכון Z. 23. seiner Ausgabe), לטיתהין (Z. 20 u. 30), ferner Verbalformen wie תיזלין, תיתהפכין, יבטלין, יזעין. Für אינון liest W. אינין, זידניתא für זידנותא. — Paläographisch lassen sich in unsern Inschriften ו und י oft garnicht unterscheiden und da ich eine erneute Prüfung der Originale vorzunehmen nicht in der Lage bin, so kann ich nicht für jeden einzelnen Fall entscheiden ob ein י od. ו in der Inschrift steht. Aus meinen Abschriften ersehe ich, dass die Originale in vielen der genannten Fälle eher ein י als ein ו zu bieten scheinen, und dies hat W. offenbar stets getreu wiedergeben wollen. Dass hierin nun eine sprachliche Eigentümlichkeit unserer Texte vorliegen sollte, ist mir deshalb nicht wahrscheinlich, weil in andern Fällen die Formen כון und הון sicher sind. Wenn in ganz denselben Verbindungen scheinbar auch כין und הין vorkommen, so dürfte darin nichts weiter als eine in der Schrift nicht scharf durchgeführte Unterscheidung von ו und י zu erblicken sein, höchstens könnte man noch an orthographische Ungenauigkeit denken, die sich in

den Zaubertexten allerdings mehrfach bemerkbar macht. Ich glaube deshalb überall die Form lesen zu dürfen, welche sprachlich zu erwarten ist. Allem Anscheine nach bezweckt W. eine genaue Wiedergabe des paläographischen Befundes. — Selbst wenn diese orthographischen Erscheinungen nicht bloss auf einer paläographischen Indifferenz zwischen י und ו beruhen sollten, so glaube ich doch die Formen einsetzen zu dürfen, welche sprachlich zu erwarten sind; denn die in der etwaigen Orthographie vorliegenden Formen dürften im Leben der Sprache keine Stelle gehabt haben, wie z. B. בושמיה für בישמיה beweist. (Z. 21 des Textes bei W. cf. Z. 30).

COMMENTAR.

Die vorliegende Inschrift bietet zwei Beschwörungsformeln — im Original durch eine Kreislinie getrennt —, die sich auf dieselbe Person und denselben Fall beziehen. Im ersten Teil richtet sich die Beschwörung gegen teils persönliche, teils unpersönliche böse Mächte, deren schädliche Einwirkungen durch Anrufung guter Mächte gebrochen werden sollen. Im zweiten Teile wird das Leiden näher bezeichnet, das durch Bannformeln gegen die bösen Mächte gehoben werden soll.

Der erste Teil scheint auf der Voraussetzung zu beruhen, dass in dem einzelnen Leiden die Wirkung einer dämonischen Macht vorliege, ohne dass diese näher zu bestimmen wäre. Die Formel führt deshalb alle die Formen der Zauberei auf, durch die man dämonische Gewalten in seinen Dienst stellen zu können glaubte. Daher erklären sich die zahlreichen termini technici der Zauberkunst, deren Sinn im einzelnen nicht mit völliger Sicherheit festzustellen ist. Wir können über diese verschiedenen Ausdrücke, die sicher ursprünglich etwas verschiedenes bedeutet haben, im allgemeinen nur soviel vermuten, dass es specielle Bezeichnungen für bestimmte Formen der Zauberei sind. Eine genauere Begriffsbestimmung ist zunächst sachlich kaum möglich. Wo diese Dinge zur Anwendung kamen, waren sie allgemein bekannt, ihr Inhalt ein selbstverständlicher. Aber auch die Etymologie der Worte kann uns über den Inhalt der Begriffe nicht immer Auskunft geben. Selbst wenn wir die Wurzeln in einigen Fällen sicher zu bestimmen vermögen, so ist damit für den Sinn eines technischen Ausdrucks wenig gewonnen. Wo eine Sprache termini tech-

nici ausbildet, verfügt sie bereits über ein Sprachgut, das als Courantmünze des täglichen Verkehrs kursiert und im langen Gebrauche abgegriffen ist. Die Ausbildung von terminis technicis ist mit den Grundbedeutungen der etwa zu Grunde liegenden Wurzeln stets durch eine längere Geschichte des Wortes verbunden. Der Inhalt eines terminus technicus ist daher nicht unmittelbar aus der Wurzel des Wortes und ihrer Bedeutung, sondern aus der Geschichte des lebenden Wortes zu bestimmen. Diese zu verfolgen ist nur da möglich, wo uns der Zusammenhang einer Sprachgeschichte vorliegt in einer Litteratur, die von den verschiedenen Seiten und Perioden des Geisteslebens einer Nation ein genügend klares und vollständiges Bild giebt. Über den fragmentarischen Charakter der meisten Quellen für die Geschichte der alten orientalischen Völker brauche ich kein Wort zu verlieren, und es bedarf hier nur des Hinweises darauf, dass unsere Urkunden aus Anschauungen und Gebräuchen erwachsen sind, von deren näherer Kenntnis wir noch sehr weit entfernt sind. Sofern in zahlreichen Ausdrücken unserer Texte termini technici zu erblicken sind, ist ihre nähere Bestimmung aus verwandten Worten oder zu Grunde liegenden Wurzeln nur mit grösster Reserve möglich. Das Recht, diese zu üben, glaube ich durch vorstehende Bemerkungen begründet zu haben. In vielen Fällen ist aber nicht einmal das Zurückgreifen auf eine bekannte Wurzel möglich. In unsern Texten finden sich mehrfach Worte, die in der hebräisch-jüdischen Litteratur (bis zum Siege des Arabertums) nicht zu belegen sind, oder für die aus der Litteratur keine Bedeutung beizubringen ist, wie sie im Zusammenhang unserer Urkunden erforderlich ist. Für sie müssen wir uns mit einer ungefähren Bestimmung begnügen, die allein aus dem Context, in dem das betreffende Wort erscheint, zu erschliessen ist.

Die Formel trägt zunächst eine Überschrift, die ihren Charakter und Zweck näher bestimmen soll (Z. 1—4). Die meisten der bisher bekannt gewordenen Zaubertexte sind in ähnlicher Weise überschrieben. Die vorherrschende Bezeich-

nung ist אסותא; denn in den meisten Fällen bezweckt die Formel Heilung von einer Krankheit. Wie der zweite Teil des vorliegenden Textes ausweist, ist hier das Gleiche der Fall. Doch wird Z. 1 und Z. 44 die Formel als קיבלא bezeichnet.

Die der Wurzel קבל zu Grunde liegende Bedeutung „entgegengesetzt sein“, die auch in den Bedeutungen des Verbum קבל durch die semitischen Dialekte in verschiedenen Nuancen erscheint, liegt auch hier vor. Im Talmud erscheinen קֶבֶל (קְבִיל), קוּבְלָא = syr. ܩܘܒܠܐ, ܩܒܠܐ und endlich unsere Form קִיבְלָא in der Bedeutung „Gegenmittel, Remedium“ und bezeichnet speziell ein Gegenmittel gegen die Wirksamkeit der Dämonen. So z. B. tr. Berachoth 62ᵃ. — (Levy, Nhb. Wb. IV, 238). —

Unsere Inschrift bezeichnet sich als ein Gegenmittel gegen die Wirkung böser Mächte.

Ihre gegen diese gerichtete Tendenz ist ausgesprochen in למיפר. Ich vermute in dem Worte die Wurzel פר, die den Begriff des Absonderns, Trennens etc. ausdrückt und den verbalen Stämmen פרר und פור zu Grunde liegt. Im Hebr. ist das Hiph. von פרר gebräuchlich in den Bedeutungen vernichten, vereiteln. In diesem Sinne etwa muss hier das Verbum stehen, wobei durch מן die Person bezeichnet ist, von der die vorliegende Formel die Zaubermächte abwehren will.

Es folgen sodann sechs termini der Zauberei, die verschiedene Formen bezeichnen müssen, in denen die Zauberkunst ausgeübt wurde.

חרשי

Die zu Grunde liegende Wurzel חרש in der Bedeutung „zaubern“ erscheint im Syr. als Pa. ܚܪܫ incantavit und im Ethpa ܐܬܚܪܫ incantatus est (Payne Smith, Thes. syr. 1386); ebenso im Talm. und Targ. das Pa. חַרֵשׁ in der Bedeutung „durch Zauber bannen“ (Levy, Nhb. WB. II, 118. TgWb. I, 285). Das äthiopische ሐረሰ፡ liegt in ሐረስ፡ oder ሐርስ፡ Zauberei und in ሐራሲ፡ Zauberer vor, s. Dillmann, Lex. aeth.

p. 86 f. Im Hebr. erscheint diese Wurzel nur einmal in der Ableitung חֲרָשִׁים = Zauberkünste (Jes. 3, 3)[1].

Zur Deutung dieser Wurzel sind zwei Versuche gemacht. Zuerst hat Gesenius (Thesaurus I. p. 529) die Bedeutung zaubern mit der Wurzel in Verbindung zu bringen gesucht, die sonst einschneiden bedeutet. Diese Deutung scheitert daran, dass dieser Wurzel im Arab. ein حرث, im Syr. ein ܚܪܬ entspricht.

Fürst, Levy und auch Stade-Siegfried ziehen die Bedeutung zaubern zur Wurzel חרשׁ = schweigen, verstummen (syr. ܚܪܫ, hebr. חָרֵשׁ, arab. خَرِسَ cf. أَخْرَسُ stumm; cf. Payne Smith, 1385). Ich möchte annehmen, dass wir eine dritte Wurzel חרשׁ anzusetzen haben. Ungezwungen ist die Bedeutung „zaubern" zunächst mit keiner der beiden angenommenen Wurzeln zu verbinden. Wenn sich aber die Wurzeln חרשׁ einschneiden (spec. pflügen) und חרשׁ = schweigen durch die verschiedene Entwickelung des שׁ unterscheiden, so scheinen sich die Wurzeln חרשׁ schweigen und חרשׁ = zaubern durch ein verschiedenes ח zu unterscheiden; wenn nämlich das arab. سِحْر Zauberei auf eine Wurzel חרשׁ zurückzuführen ist, so wäre diese mit schwachem ח anzusetzen.

Es ist nun die Frage, ob mit חרשי eine Person (Zauberer) oder eine Sache (Zauberei) bezeichnet ist. Im Talmud und Targumischen haben wir nebeneinander die Substantiva: 1. חָרָשׁ = ܚܪܫܐ Zauberer, 2. talm. חַרְשָׁא m. = ܚܪܫܐ oder ܚܪܫܐ Zauberei. — Im Targ. nur im Plur. חרשין = Zauberei (cf. Levy, Nhb. Wb. II, 119. Tg. Wb. I, 286). — Die Form kann über den Sinn nicht entscheiden. Es bleibt nur der Weg, den Sinn aus andern Worten zu ermitteln, unter denen חרשי zu erscheinen pflegt. In unserm Texte folgen eine Reihe term. techn., deren Sinn z. T. dunkel ist, von denen aber mit Sicherheit anzunehmen ist, dass sie zur Bezeichnung von Handlungen dienen. Unter ihnen ist der Sinn der beiden folgenden Worte völlig sicher: נידרי sind Gelübde, לוטתא sind Flüche.

[1] cf. W. R. Smith, Journ. of Philol. XIV, 124.

In derselben Verbindung erscheinen auch auf andern Inschriften diese Formeln (cf. PSBA. XII, 311, 323). Ich bringe den hier vorliegenden Plural חרשי deshalb in Verbindung mit dem hebr. חרשים Jes. 3, 3 und dem Targ. חרשין und fasse es als „Zaubereien“. —

לוטתא = לָוְטָתָא, ܠܘܛܬܐ Fluch, Verwünschung von לוט = ܠܛ verfluchen. Daneben erscheint das Subst. masc. לָוְט, לָוְטא im Targ., Talm., Neuhebr. „Gelübde“ und „Verwünschungen“ erscheinen hier als zwei Formen der Zauberkunst, womit talmudische Anschauungen übereinstimmen.

Die beiden folgenden Termini erscheinen sehr oft neben einander auf unsern Inschriften. In der jüdischen Litteratur scheinen sie nicht belegt zu sein. Das Wort שיקופתא könnte auf שקף klopfen, stossen, anschlagen, zurückgehen (Nathan b. Jechiel, Aruch VIII, 152). In unsern Texten erscheint es stets in Aufzählungen von solchen Termini, die irgend welche Formen der Zauberkunst bezeichnen, z. B. PSBA. XII, 314: מן נידרי ומן שיקופתא ומן חרשי ומן לוטתא.

Ellis hat das Wort mit „sorcery“ übersetzt. Nach den Zusammenhängen, in denen das Wort erscheint, muss dies der allgemeine Sinn sein. Mit der Etymologie, die überdies unsicher ist, wird sich der technische Sinn nicht mehr ermitteln lassen. Vielleicht ist an irgend welche magische Operationen zu denken, bei denen das Klopfen eine Rolle spielte. In assyrischen religiösen Texten werden derartige Geräusche ebenfalls erwähnt.

Ebenso lässt sich das Wort אשלמתא aus der jüdischen Litteratur nicht erweisen. Das Wort erscheint in Halévy's Text (PSBA. XII, 311) unter: לוטתא ונידרא ואשלמתא ומללתא, wo es Halévy mit „engagements“ wiedergiebt. Ich glaube, dass eine Erklärung des Wortes aus dem Mandäischen zu gewinnen ist. Hier scheint שלם ein Terminus des religiösen Kultes zu sein und Ausdruck zu sein für die Aufnahme in die Gemeinschaft der „Wissenden“ (מאנדא =

Mandäer)[1] durch religiöse Weihen, eine Einweihung in die kultischen Mysterien. Die Bedeutung der Weihformel, die sich durch ihre dunkle Sprache vielleicht zu Zaubersprüchen eigneten, liegt möglicherweise unserm אשלמתא zu Grunde. — Schon das nächste Wort ist ein Beleg dafür, dass Ausdrücke des religiösen Kultus umgeprägt werden für die Terminologie des Aberglaubens. In dem אכמרתא liegt eine Ableitung von כּוּמָר Priester vor[2]. In der jüdischen Litteratur (Nathan, Aruch IV, 250 f.) erscheint das Wort אכמרתא nicht. Doch erscheinen bereits im AT. die כְּמָרִים als „Götzenpriester" (II K. 23, 5. Hos. 10, 5. Zeph. 1, 4). Nach Nathan (Aruch V, 250) bezeichnet im Neuhebr. und Targ. כּוּמָרָא zunächst den persischen Feuerpriester. Levy (Nhb. Wb. II, 346) will es deshalb von einem Stamm כמר = חמר glühen, brennen, ableiten. Einen sichern Anhalt vermag ich für diese Deutung aus den Quellen nicht zu finden. Dagegen ist syrisch ܟܡܪܐ = Priester, Hoherpriester; auch Christus wird im Hebräerbrief als ܟܡܪܐ bezeichnet (P. Smith, Thes. I, 1757 f.). Im jüdischen Schrifttum hat כומרא stets eine üble Bedeutung, Götzenpriester[3] (Levy, Nhb. Wb. II, 346. Tg. Wb. I, 368). — Das Wort אכמרתא muss die Thätigkeit eines כומרא bezeichnen. Es wird zunächst das Ausüben der kultischen Handlung bezeichnen, in denen die Aufgabe des Priesters bestand. Für die am Kultus teilnehmenden waren die wirksamsten Eindrücke verknüpft mit der Recitation der liturgischen Formel. Über die Art, wie diese vorgetragen wurden, haben wir Andeutungen und Nachrichten genug, um zu sehen, dass sie oft in dumpfen, unverständlichen Tönen geflüstert oder gemurmelt wurde. Diese Stimmen spielten gerade in der Zauberkunst eine Rolle (Jes.

---

[1] Nöldeke, Mand. Gr. § 68, cf. מַנְדַּע Dan. 2, 21 hebr. מַדָּע. Mandâyê heisst γνωστικοὶ.

[2] כמר als Verb. = „d. priesterlichen Funktionen verrichten, Priester sein" auf einer aramäischen Inschrift aus Abydos: כמר הפרא (?) בר חרי קדם אוסרי CIS. II, 1 p. 133.

[3] Auf der Berliner Inschrift VA 2426 erscheint das Wort כמרי als „Zauberer". Die Inschrift ist sicher jüdischer Herkunft, womit für כומרא = Zauberer im Judentum ein Beleg gebracht ist.

8,19 הידענים המצפצפים והמהגים). Diese Erscheinung tritt uns noch zur Zeit Muhammeds entgegen. Ibn Hīšam erzählt im „Leben Muhammeds“ (ed. Wüstenfeld I, 171), dass die Mekkaner über den Charakter des neuen, unter ihnen aufgetretenen Propheten im Ungewissen waren. Auf der Messe von Ṭaʿif, die nahe bevorstand, strömten Leute aus den Stämmen der Wüste zahlreich zusammen, unter denen Muhammed für seine Religion Propaganda zu machen suchte. Man geht deshalb den energischen und klugen Gegner Muhammed's, den Walîd Ibn al-Muġira, um Rat an, welche Auskunft man den Arabern über den Propheten erteile solle. Dabei wird der Vorschlag gemacht: نقول كاهن, was aber keine Zustimmung findet:

لا وٱلله ما هو بِكاهِنٍ لقد راينا ٱلكُهان فما هو بزمْزمةِ الكاهن ولا سَجْعِهِ.[1]

Die Ähnlichkeit in äusseren Formen führte dazu, dass auch die Begriffe zusammenfielen. Die Bedeutung von כומר „Priester“ geht über in „Zauberer“, die Bedeutung von אכמרתא „liturgische Recitation“ in „Beschwörung“[2].

Die Überschrift des Textes bezeichnet dann die Person, zu deren Gunsten die Beschwörung veranstaltet wird. Da ihr Zweck ist, böse Mächte von derselben fern zu halten, so ist sie durch מן eingeführt. אבא wird wie רב nicht nur als Ehrentitel gebraucht, sondern kann als Eigenname stehen, ebenso wie mit Rab nur eine bestimmte Person gemeint ist, nämlich ausschliesslich R. Jehuda Hannasi. Als Eigenname erscheint אבא z. B. Berach. 18b: בעינא אבא. אמרו ליה אבא טובי איכא. הכא בעינא אבא בר אבא. אמרו ליה אבא בר אבא נמי טובי

---

[1] سَجْعٌ ist die Kunstsprache der alten Priester, die ihre Orakel in einer poetisch-rhetorischen Form gaben, wobei die Satzenden reimten. Diese Sprache hat Muhammed im Qorân nachgebildet. Damit ist identisch der Terminus für die alttestl. Prophetie שגע, שִׁגָּעוֹן = prophet. Ekstase cf. äthiop. ዘንግዐ: wirr, irre reden, cf. Dillmann, Lex. aeth. p. 1055.

[2] Eine gleiche Bildung der Form wie Bedeutung liegt vor in אמגושתא Zauberei von אַמְגוּשׁ urspr. „Magier“ (d. h. persische Priester), im Talmud = Zauberer cf. Nathan, Aruch V, 82. Die Talmudstellen bei Nöldeke, Tabari p. 69.

איכא הכא אמר להו בעינא אבא בר אבא אבוה דשמואל (Levy, Nhb. Wb. I, 4a). Der Eigenname אבא erscheint vielleicht auf den syrisch-nestorianischen Grabinschriften aus Semirjetschie, wenn nicht mit אבא ein voraufgehendes ; zu dem neutestamentlichen Namen Δῆμας zu verbinden ist (Nöldeke, ZDMG. 44, 527). — Diese Person wird bestimmt in der gemeinsemitischen Weise durch die Herkunft. Hier wie in allen Zaubertexten wird aber statt des Namens des Vaters derjenige der Mutter genannt. Im babylonischen Talmud (Šabbath 66b) tritt uns eine ganz ähnliche Anschauung entgegen (Brecher, p. 197 f.).

Mit על werden nach dem Sprachgebrauch dieser Inschriften die Instanzen der Dämonenwelt eingeführt, gegen welche die Formel gerichtet ist, sodass mit על eine zweite Dependenz direkt an קיבלא angeschlossen ist.[1] Unter der אימי בת רבקא ist ein dämonisches Wesen zu verstehen. Ich vermute, dass diese Imi in einer der Beschwörungsformeln erscheint, die der babylonische Talmud mitteilt. — Trotzdem in der Mischna (Sanhedrin XI, 1, 90a) die Besprechung von Wunden und Krankheiten — besonders durch Bibelverse — verboten wird, sind solche Besprechungen doch sehr geübt. So liegen im tr. Šabbath 67 und Pesachim 111—112b einige sinnlose Beschwörungsformeln vor. Pesachim 112a ist die Rede davon, dass man zur Nachtzeit kein Wasser trinken dürfe aus Furcht vor der Schädigung durch böse Geister. Unter den verschiedenen Schutzmitteln erscheint dann die Formel: אמרה לי אימי אזדהר משברירי ברירי ריורי רי צחינא מיא בכסי חיורי. Dieselbe Formel findet sich Aboda zara 12a. Die Stelle ist allerdings dem Texte wie Sinne nach schwierig. Für אימי in Pes. 112a liest die Stelle Aboda zara 12a אמי. Somit könnte das Wort „meine Mutter“ heissen. Indes findet sich ein ähnliches Wesen dämonischen Charakters Pes. 110b in der אמימר, auf

---

[1] Eine etwas andere Auffassung hat W. (ZA. IX, 21); er will על in der Weise auffassen, dass die Entfernung der Zaubermächte von dem Genannten zur Folge haben soll, dass sie sich nun gegen die wenden, welche die Beschwörung ausüben.

die dort ebenfalls eine Beschwörungsformel zurückgeführt wird. Doch sind die Stellen so dunkel und vieldeutig, dass ich keine sicheren Schlüsse zu ziehen wage.

Neben der Imi erscheinen ihre beiden „Söhne“ לילי und מר. Den letztgenannten kenne ich sonst nicht. In dem לילי wird man nicht etwa den Plural לילין sehen müssen, sondern wohl das männliche Pendant zur Lilith haben. Im Assyrischen haben wir neben der lilîtu noch einen lîlu.

Nicht nur gegen die genannten bösen Dämonen ist die Beschwörung gerichtet, sondern auch gegen alle Menschen, die durch die Künste der Beschwörung dieselben veranlassen, ihre schädigende Macht auszuüben. Die Beziehung des Suffixes in דלטתיהון kann zweifelhaft sein. Wenn לוטתא eine der Formen ist, in denen Zaubereien oder Beschwörungen geübt werden, so wird in der Sprache unserer Texte auch wohl das Verbum לוט etwa die Bedeutung „beschwören“ haben können. Ob es in dem Sinne „dämonische Mächte durch die Beschwörung herbeirufen“ oder „zur Beschwörung (eine oder mehrere der genannten) Zaubereien ausüben“ lässt sich nicht entscheiden. Danach aber würde sich der Inhalt des Suffixes הון bestimmen. Die Beziehung des Suffixes auf die genannten Dämonen ist möglich. Vielleicht aber sind die beiden mit על eingeleiteten Glieder als parallel zu fassen. Dann richtet sich die Beschwörung nach Angabe ihres Zweckes (cf. למיפר) zunächst gegen dämonische Mächte, mit denen die aufgezählten Zaubereien vielleicht irgendwie in Beziehung stehen, sodann aber auch gegen alle [sc. Menschen], die jene Zaubereien zur Anwendung bringen.

Die eigentliche Beschwörung beginnt dann mit Anrufung der „heiligen Engel“ (Z. 5), von denen mehrere mit Namen um Hülfe gerufen werden. Allen voran steht der Metatron, die bedeutsamste Gestalt der transcendenten Hierarchie. Zunächst ist der Name nach seiner Herkunft vielfach verschieden gedeutet. Man hat ihn aus dem lateinischen metator, dem griechischen μετάθρονος oder μετατύραννος und

dem persischen Mithra zu erklären versucht[1]. Letztere Annahme hat besonders in Kohut einen Vertreter gefunden (Jüdische Angelologie und Dämonol. p. 39). Am wahrscheinlichsten ist mir die Annahme, dass der Name auf μετάθρονος zurückgeht und denjenigen Engel bezeichnet, der dem göttlichen Throne zunächst steht. Der Metatron ist eine eigentümlich ausgestaltete Vorstellung des spätern Judentums, von der sehr verschiedene Züge mitgeteilt sind[2], aus denen nur durch sehr sorgsame Analyse der einzelnen Quellenstellen ein Gesamtbild zu konstruieren ist. Es würde sehr ausgedehnte Untersuchungen erfordern, wenn ich hier Wesen und Gestalt des Metatron auf Grund der Quellen eingehend bestimmen wollte. Ich muss mich hier deshalb mit einem Hinweis auf die Ausführungen Webers begnügen.

Wichtiger ist mir hier, die einzelnen Züge des Metatron als Ausprägungen seiner Stellung im gesamten, inneren Zusammenhang der jüdischen Dogmenentwickelung zu bestimmen. Der Metatron ist der erste Stellvertreter und Repräsentant Gottes, dessen Weltherrschaft durch ihn als den Vermittler und Vertreter seiner Macht zur Auswirkung kommt. Besonders vermittelt der Metatron die Beziehungen zwischen Gott und seinem Volke, das er vor Gott vertritt, dem er die Versöhnung erwirkt. Die entscheidenden Beziehungen Gottes zur Welt und zur Geschichte werden getragen durch den Metatron. Dies Verhältnis zwischen Gott und dem Metatron verdichtet sich soweit, dass Metatron und Gott fast als identisch erscheinen. Talm. B. tr. Sanhedrin 38[b] liegt eine Disputation über das Wesen des Metatron vor, die geführt wird zwischen dem R. Idi und einem מין[3]. Die Disputation setzt

---

[1] cf. Hamburger, Real-Encyklopädie für Bibel und Talmud s. v. Metatron.

[2] Das Material giebt Brecher p. 28—31. Kohut, Jüd. Angelologie p. 39—42. Die einzelnen Züge zu einem Gesamtbilde zu vereinen sucht Weber, Lehren des Talmud p. 172—174.

[3] Nach dem Inhalt der Disputation ist damit ein Christ gemeint, nicht ein jüdischer Häretiker (wie Hamburger will). Warum מין urspr. „Heide“ auf die Judenchristen angewendet wurde, erhellt aus der christ-

in der Weise der Halacha ein mit einer exegetischen Frage über Exod. 24, 1: ואל משה אמר עלה אל־יהוה.

Das Subjekt zu אמר ist hier Gott. „Warum sagt Gott עלה אל יהוה, wo er als der Redende doch sagen sollte „Steige herauf zu mir?“ ist der Einwurf des Mîn. — Die Antwort des R. Idi[1] lautet: „Das ist Metatron, dessen Name ist wie der Name seines Herrn.“ Die Stelle ist sehr schwierig bei der ungemein knappen Ausdrucksweise, in der sich die pointierte Art der rabbinischen Diskussion reflektiert. In dem שמו כשם רבו liegt ein auf Exod. 23, 21 gestütztes Argument, wozu die Kommentatoren überdies bemerken, dass die Gleichung מיטטרון = 314 = שדי vorliegt. Es fragt sich aber, an welcher Stelle will R. Idi den Metatron einsetzen? Ist Metatron als Subjekt zu אמר zu nehmen oder identisch mit יהוה zu setzen? Nach dem Gang der Disputation ist der Ausdruck „zu Jahve“ umstritten. Es müsste „zu mir“ heissen, meint der Christ. Wenn wir nun den Gang einer lebendigen Debatte vor uns haben, so muss die Anwort des R. Idi sofort an diesen, soeben in Frage gestellten Punkt angeschlossen gedacht werden. Mithin ist יהוה selbst hier der Metatron. Die beiden Gestalten gehen in einander über. Aus dieser Fassung erklärt sich auch der weitere Gang der Disputation, in dem der Christ die Forderung ausspricht, man solle ihn — den Metatron — deshalb, weil er eben eine Grösse göttlichen Wesens ist anbeten, worauf noch andere theologische Argumente von beiden Seiten folgen. Der Gedankengang ist im allgemeinen klar. Der Christ sucht zu beweisen, dass der präexistente Logos bereits im AT. als eine Hypostase des göttlichen Wesens vorhanden sei. Vom Standpunkt des streng

---

lich-aramäischen Evangelienübersetzung (Evangeliarium Hierosolymitanum ed. Minischalchio Erizzo). Matth. 5, 47 οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν wird übersetzt: לא אף בני מיניא הדא עבדין. Das hier in seinem ursprüngl. Sinne vorliegende Wort wurde von der jüdischen Polemik umgeprägt, um die Christen als ἐθνικοὶ = גוים zu bezeichnen.

[1] Ich gebe die Namen nach der Münchener Talmudhandschrift Cod. hebr. 95, die אידי und מינא liest. Die Ausgaben lesen אידית und für מינא — צדוקי. Diese Censur beweist die Richtigkeit der Auffassung des מין.

durchgebildeten, jüdischen Monotheismus ist damit eine zweite Gottheit gesetzt. Ist unsere Auffassung der Stelle richtig, so ist mit ihr das enge Verhältnis zwischen Jahve und Metatron bestimmt. Die in Gott beschlossenen Potenzen werden in solchem Umfange auf den Metatron als ihren Vermittler übertragen, dass dieser in vollstem Masse Gottes Stellvertreter ist. Der Metatron ist also eine Hypostase Gottes, aber keine von ewigem Ursprung, sondern er ist auch ein Geschöpf Gottes, wie alle Engel. Diesen Gedanken musste man im absoluten Monotheismus des Judentums stets scharf betonen. Die Vorstellung des Metatron geht bis in die Targume zurück. Er begegnet mehrmals im Targ. Jer. I, besonders Deut. 34, 6, wonach er den Moses begrub. In der Kabbala erscheint der Metatron in Verbindung mit der Merkaba-Spekulation als das Prinzip, das die drei Welten der natürlichen Mächte zusammenfasst und regiert.

Die Gestalt des Metatron ist aber deshalb von besonderem Interesse, weil sich in derselben eine grosse, religions- und dogmengeschichtliche Bewegung ihr am schärfsten ausgebildetes Symbol geschaffen hat. In der religionsgeschichtlichen Entwickelung des Judentums bezeichnet das Exil den entscheidenden Wendepunkt. Durch dasselbe gestaltet sich die Religion Israels zum jüdischen Monotheismus um. Der Gottesbegriff erfährt eine tiefgreifende Umbildung, er wird transcendenter. In der exilischen Zeit selbst bewegt sich diese Entwickelung in ganz verschiedenen Strömungen, deren eine durch Deutero-Jesaia bezeichnet ist, die sich auf die israelitische Prophetie stützt, während die andere in Ezechiel ihren Träger hat und in der kultischen Gesetzgebung des Priestercodex ihren Abschluss findet. Ezechiel ist es vor allem gewesen, der die unnahbare Transcendenz der Gottheit zur Anschauung bringt. Wie war aber diese Anschauung mit dem absoluten Monotheismus vereinbar, der Gott als die einzige Kausalität alles Geschehens fasste? Die Kluft, die sich zwischen der in transcendenter Weltferne thronenden Gottheit und der Menschheit, besonders aber seinem Volke aufgethan hatte, musste

überbrückt werden. Im Anschluss an Vorstellungen, die in der religiösen Volksanschauung teilweise gegeben waren, hat Ezechiel hier den entscheidenden Schritt gethan, indem er in den Engeln die vermittelnden Instanzen einführte. Die Engel sind Geschöpfe Gottes, Ausflüsse aus seinem Wesen. Die letzte Kausalität bleibt somit in Gott; aber für die einzelnen Potenzen werden besondere Träger geschaffen. Die von jetzt ab immer reicher ausgebildeten Anschauungen von den Engeln ist die Form, in der die jüdische Religionsentwickelung die Lösung für ihr zentrales, entscheidendes Problem suchte. Das Wirken Gottes als des schlechthin Jenseitigen auf die Welt wird durch Hypostasen vermittelt, in denen sich die einzelnen Züge seines Wesens reflektieren. Der erhabene Gott kann nicht direkt mit den Menschen verkehren, alle Wirksamkeit und Gegenwart Gottes in der Welt muss vermittelt sein (cf. Weber, p. 172 § 36. Loofs, Dogmengesch. § 6, 2). Der Metatron ist nun nichts anderes, als die höchste Hypostase Gottes, der Repräsentant des göttlichen Wesens, der Herr über die himmlische Sphäre. Diesen symbolischen Charakter hat er in den Zaubertexten nicht. Auf unserer Inschrift erscheint er Z. 6 an der Spitze der sieben Engel, Z. 35 wird er wahrscheinlich allein neben Gott genannt. Als Namen eines Engels finden wir مططرون endlich ganz versprengt bei den Drusen (Eichhorn, Repertorium, XII, 128. 150. 189). Bei Mas'ûdi II, 361 erscheint er als ميططرون[1].

Es folgen auf Metatron sechs mit ziemlicher Sicherheit bestimmbare Namen. Untersuchen wir die Namen im einzelnen, so sind die Lesungen Hadriel, Nuriel, Uriel wenigstens möglich. Dass diese Gestalten neben einander erscheinen, ist bei ihrem Wesen begreiflich. Wie aus den Namen zu schliessen ist, sind es Lichtengel. Den folgenden סמגביאל kenne ich nicht[2], wie ich auch keine Erklärung für seinen Namen

---

[1] Unter den polemischen Schriften des mittelalterlichen Judentums findet sich eine hebräisch geschriebene Apokalypse des Metatron, s. Steinschneider, ZDMG. 28, 635.

[2] Im Midrasch r. zu Deut. wird ein Engel זגזגאל genannt, der den

zu geben weiss. Die Namen Haphkiel und Mehaphkiel halte ich für sicher. Aber eine Erklärung der Namen ist sehr unsicher. Wenn ihnen die Wurzel הפך zu Grunde liegt, so ist daraus über das Wesen der Engel wenig zu ersehen. Dieselbe Wurzel erscheint im Folgenden zur näheren Bezeichnung der Thätigkeit dieser Engel. Nach Aufzählung dieser Namen heisst es „dies sind die sieben Engel . . . .“ Damit ist zunächst die Möglichkeit gegeben, dass auch Metatron zu den sieben zu rechnen ist. Dann bleibt das דביה völlig unklar. Vielleicht ist aber dem Metatron durch das ihm besonders beigefügte מלאכה den sieben מלאכין gegenüber eine besondere Stellung beigelegt. Dann sind aber nur sechs Engelnamen nach Metatron aufgeführt, wo man sieben erwartet. Ziehen wir auch diese Möglichkeit in Betracht, so müsste in dem bisher unverständlichen Rest des Textes ein Engelname zu suchen sein. Wollte man aus סמגביאל den גבריאל konjizieren, so würden סם keinen Namen ergeben. Ich vermute deshalb in dem דביה hinter Metatron einen Engelnamen. Der Engel, den ich hier vermute, ist der Engel der Gewässer ריריא. Paläographische Schwierigkeiten macht nur die Vertauschung von ב mit ד. Die Aussprache des Engelnamens ist nicht sicher, Nathan (Aruch VII, 258) giebt keine Vokalisation, Levy, Nhb. Wb. IV, 429 liest רִידְיָא, Kohut, Jüd. Angelologie p. 45 spricht Rediyao (רֶדְיָאָ). Kohut meint, dass das anlautende א des Namens apokopiert sei, sodass Rediyao dem pers. Areduyao, gen. von Ardvî entspreche (a. a. O. p. 43—48). Kohut sucht hier die Identität des talmudischen ריריא mit dem pers. Ardvîçûra zu erweisen.

Suchen wir zunächst die Vorstellung dieses Engels auf jüdischem Boden festzustellen, so ist seine Aufgabe die Herrschaft über die himmlischen und irdischen Wasser. Nach Joma 21[a] durchschallt seine Stimme die ganze Welt, zu welcher

---

Moses bestattete. Targ. Jer. hat die Form זגנוגאל. Vielleicht liegt dieser Name hier in verstümmelter Form vor. (Brecher, p. 32, Levy, Nhb. Wb. I, 512).

Stelle Raschi bemerkt: רדייא מלאך הממונה על השקת הארץ ממטר השמים ממעל ומן התהום מתחת.

Eine nähere Charakteristik giebt Taanith 25^{b}, Rabba erzählte: חזו לי האי רידיא דמי לעיגלא . . . . . וקיימא בין תהומא תתאה לתהומא עילאה לתהומא עילאה א"ל חשור מימך לתהומא תתאה א"ל אבע מימיך (שנאמר . . . . .).

„Mir wurde sichtbar רידיא, der einem Kalbe gleicht — und sein Standort ist zwischen den oberen und unteren Wasserfluten. Zu den oberen spricht er: führe zusammen deine Gewässer, zu den unteren, lass aufsteigen deine Gewässer."

Den Inhalt dieser eigentümlichen Vorstellung auf seine Herkunft hin zu prüfen, haben wir vorläufig keinen Anlass. Es fragt sich aber noch, ob es nach dem Zusammenhang unserer Stelle möglich ist, dass dieser Engel hier genannt wird. Die Funktionen dieser sieben Engel werden alle ausdrücklich aufgezählt, sie stehen in Beziehung zu Himmel und Erde, den Sternen, und Sternbildern des Tierkreises, dem Mond und dem Meere. Vielleicht ist nach der ganzen Entwickelung der Angelologie die Annahme nicht ausgeschlossen, dass den einzelnen Engeln auch hier je ein besonderer Herrschaftsbereich angewiesen ist. Wie die Beziehungen der Engelmächte zur natürlichen Welt dann im einzelnen ausgestaltet sind, ist aus unserer Stelle nicht sicher zu bestimmen. Bei der grossen Unsicherheit der vorliegenden Stelle, wäre jede Deutung, die ins Detail gehen wollte, unzulässig. Es mag hier nur auf verschiedene Möglichkeiten der Auffassung hingewiesen werden.

Sehr viel wird aber die allgemeine Frage nach dem eigentlichen Wesen dieser Engel und der Herkunft dieser Vorstellungen erörtert. Beachtenswert ist da die Siebenzahl. Die jüdische Angelologie hat die Gestalten von sieben Engelfürsten erst in nachkanonischer Zeit entwickelt. Als solche erscheinen am häufigsten Michael, Gabriel, Uriel, Rafael, Metatron, Sandalfon und Rīdjā. Aus ihrer Reihe begegnen wir einzelnen Gliedern sehr häufig. Besonders werden Michael, Gabriel und Rafael oft zusammen genannt, neben Metatron erscheint wohl Sandalfon. Daneben treten aber später in

grösster Mannigfaltigkeit viele andere Namen. Die Engelvorstellungen sind nie zu einem abgeschlossenen Lehrsystem ausgebildet worden; der freien Gestaltungskraft blieb immer ein weiter Spielraum. Aus der Zahl der bekannten Engel begegnen wir hier dem Metatron und vielleicht dem Uriel. Alle übrigen Namen sind aus der Litteratur nicht zu belegen.

Die nähere Bestimmung der genannten sieben Engel erfolgt sodann durch die Bezeichnung der ihnen eigentümlichen Wirksamkeit. Und zwar werden sie ihrer Thätigkeit nach zunächst mit אזלין bezeichnet, d. h. sie wandern. Neben אזלין erscheint als zweite Bezeichnung ihrer Thätigkeit מהפכין. Offenbar sind die beiden parallelen Ausdrücke auch ihrem Inhalte nach nahe verwandt.

Grosse Schwierigkeiten macht freilich die Bedeutung des מהפכין, das wir nur auf die Wurzel הפך zurückführen können. Diese Wurzel heisst „umwenden“ und ist Term. techn. vom Zerstören von Städten (so bei Sodom). Alle Bedeutungen, in denen הפך und seine abgeleiteten Stämme zu belegen sind, passen hier nicht. Ich möchte die Vermutung aussprechen, dass מהפכין eine nähere Bestimmung zu אזלין enthält, indem dadurch die Art ihrer Bewegung näher bestimmt wird, sodass es vielleicht ihre Wanderung als solche bezeichnet, die immer wieder zum gleichen Ausgangspunkt zurückkehrt, sie kreisen also. Mit den weitern Angaben soll anscheinend die von ihnen beschriebene Bahn näher bestimmt werden, die physikalisch-astronomischen Angaben geben den Bereich ihrer Laufbahn oder deren Centrum an: Himmel, Fixsterne und Tierkreis bezeichnen die Bahn nach ihrem Verlauf, die Erde und Meer umkreist. Danach kann kaum zweifelhaft sein, dass wir es hier mit den Planeten zu thun haben. Die sieben Engel sind mithin eine Liste der Planetargeister.

Es ist kaum fraglich, dass die hier vorliegenden, astronomischen Daten babylonischer Herkunft sind (cf. Jensen, Kosmologie der Babylonier p. 57—133). Es ist fernerhin aus den Keilschriften zu erweisen, dass die Verbindung der Planeten mit göttlichen Wesen im babylonischen Kultus ihre Heimat

hat (Jensen, a. a. O. p. 134—144). Wenn beides in unserer Inschrift zusammentrifft, so haben wir hier ein Nachwirken altbabylonischer Vorstellungen auf das spätere Judentum zu konstatieren[1]. Die hier nur angedeuteten Fragen, für deren Erörterung in den engen Schranken eines Kommentars kein Raum ist, da sie nur in weit umfassenden, historischen Zusammenhängen erkennbar sind, werden nun noch verwickelter, sobald man auf die Frage nach persischen Einwirkungen Rücksicht nehmen will. Auch im Avesta begegnen wir der Siebenzahl im himmlischen Geisterreich, einerseits in den lichten Engeln, den Ameša spentas, andrerseits in den Dews, den feindlichen Mächten des Aŋrō mainyuš. Wenn man konstatieren wollte, ob die persische Religion nach Babylonien gewirkt hat, so sind vorher umfangreiche Voruntersuchungen zu erledigen.

Vor allem müsste man bestimmen, in welcher Gestalt der Parsismus auf das Judentum gewirkt hat. Dazu aber wäre erforderlich, den innern Entwickelungsgang des Parsismus durch seine verschiedenen Phasen zu verfolgen. Diese geschichtliche Frage ist aber wiederum nur auf Grund einer litterarkritischen Substruktion lösbar, die aus der Quellenkritik des Avesta zu gewinnen ist. Sodann aber ist die Frage zu erledigen: durch welche politischen und kulturellen Beziehungen für die Religionen Irâns und Babyloniens zuerst die Möglichkeit einer geschichtlichen Berührung und Wechselwirkung gegeben war. Erst seitdem gegenseitige Einwirkungen historisch möglich sind, werden wir auf solche Rücksicht nehmen dürfen. Solche Beziehungen sind aber erst in sehr später Zeit nachweisbar.

Auf diese Frage kann ich indes hier nicht weiter eingehen. Die weiteren Zusammenhänge bilden vorläufig eine Fülle von Problemen, die zu den schwierigsten der Religionsgeschichte gehören.

Als Einzelheit aus diesem schwierigen Passus ist noch

[1] Die sieben Planetargeister erscheinen auch im Mandäischen als böse Geister cf. Brandt, Mandäische Schriften p. 85.

festzustellen, dass mit מזלי die Form מזלות II Kön. 23, 5 eine Bestätigung findet. Die LXX. geben das Wort mit μαζουρωθ, sie haben also auch hier die Lesung מזרות gehabt, wie sie im MT. Hiob 38, 32 erscheint. Dass dies Wort ein astronomischer Begriff ist, zeigt II Kön. 23, 5: לבעל לשמש ולירח ולמזלות וכל צבא השמים.

Nach Suidas (ed. Bernhardy II, col. 662) bezeichnet μαζουρώθ „τὰ συστήματα τῶν ἀστέρων, ἃ ἐν τῇ συνηθείᾳ ζωδία καλοῦνται. Ἑβραϊστὶ δέ τινές φασι λέγεσθαι τὴν λέξιν· σημαίνειν δὲ καὶ τὸν ἀστρῷον κύνα.“ In dieser Bedeutung ist das Wort in den Targumen nachweisbar: תריסר מזליא (Esther 3, 7, Targ. zu Cant. 5, 14). Das Wort bezeichnet also den Tierkreis resp. die Sternbilder desselben (cf. Gesenius, Thes. III, 869). Die Bedeutung „Gestirne“ ist jedenfalls nicht die Grundbedeutung. In unserem Texte kann nur der Tierkreis gemeint sein; denn die Sterne erscheinen als כוכבי und, wie wir erkannt haben, sind die genannten Geister selbst mit den Planeten identisch. Mithin können sie diese nicht umkreisen, wohl aber als solche den Himmel und den Tierkreis durchlaufen.

Es folgen nach der Aufzählung und dem Charakter der zu Hülfe gerufenen Engelmächte direkte Aufforderungen an die zu bannenden bösen Mächte. Neben אזל erscheint in ähnlicher Bedeutung des Hithpa. von הפך. Die Grundbedeutung ist das Untere nach oben kehren. Im Hebr. wird es z. B. von der Zerstörung Sodoms gebraucht, wie von Zerstörungen durch elementare Naturereignisse und Gewalt. Dieselbe Grundbedeutung liegt Hos. 7, 8 vor (einen Kuchen beim Backen umwenden). Sodann ist הפך die Bewegung des Umwendens. Als dritte Wandlung der Bedeutung erscheint: sich ändern, verwandeln. In diesen drei Bedeutungen, vorherrschend in der zweiten, ist das Verbum im neuhebr. wie aramäischen Schrifttum der Juden gebräuchlich. Das Hithpa. erscheint häufig in den Targumen und bezeichnet hier vorwiegend „sich verwandeln“, vereinzelt auch „sich wohin wenden“ (Levy, Tg. Wb. I, 204). An unserer Stelle hat es wohl den Sinn „sich wegwenden.“

Es folgen sodann die bösen Mächte, gegen welche sich die Formel richtet. Die meisten Termini sind mit den obigen identisch, doch treten noch einige neue hinzu.

מעבדין תקיפין wofür Z. 17, 23, 30 in gleicher Aufzählung עובדין תקיפין steht, ein Ausdruck, der sich auf unsern Inschriften sehr oft findet. So zuerst auf der von Halévy mitgeteilten Inschrift (PSBA. XII, 323), wo es Halévy mit „oeuvres puissantes“ übersetzt. Darf man den Sinn des Wortes aus den parallelen Ausdrücken erschliessen, so muss es eine Form der Zauberei bezeichnen[1]. Die Entwickelung dieser Bedeutung aus dem Begriff עבד — thun — erscheint auch in andern Sprachen. Im Mittellateinischen resp. der spätlateinischen Vulgärsprache findet sich facturare zaubern, factura Zauberei, affacturatrix Hexe. Diese Erscheinungen verpflanzen sich bis in die romanischen Sprachen, so italien. fattura, fattuchiero, a, spanisch von hecho: hechizo, hechizar, hechicero, a. hechiceria, port. feitiço = Zauberei [Fetisch] feiticeiro Zauberer, prov. faitilha Bezauberung[2]. Bei עובדין ist dieser Bedeutungswandel vielleicht durch das Glied der kultischen Terminologie erfolgt. Wenigstens erscheint עֲבֹדָה Ex. 12, 25 f. 13, 5, in der Bedeutung „Ceremonie, kultischer Brauch.“ In der Mischna ist ע׳ geradezu „Gottesdienst“, daher ע׳ זרה = Götzendienst.

שיפורי noch Z. 18. Das Wort weiss ich nicht sicher zu erklären. Eine Talmudstelle, die von der jüdischen Censur allerdings in fast allen Ausgaben getilgt ist[3], berichtet von Jesus und seinem rabbinischen Lehrer Josua ben Perachja, dass beide auf ihrer Rückkehr aus Ägypten in einer Herberge eingekehrt seien, in der man den Rabbi ehrerbietig behandelte.

---

[1] Nöldeke, ZK. II, 296 teilt dafür mit: מעובדין ist syrisch maʿbâdhîn „Verzauberungen“ Martyr. I, 54 paen. Geopon. 101, 30. Bei G. Hoffmann BA. 6310 f. soll es „Zauberer“ heissen.

[2] cf. Diez, Etym. Wb. d. roman. Spr. 4. Aufl. p. 135. Tolhausen, Span.-deutsches Wb. S. 398. Tommaseo, Dizion. della ling. ital. II, 1. p. 706 u. 710.

[3] Laible, Jesus Christus im Talmud p. 40, dazu Dalman, Die talmudischen Texte p. 8, in den uncensierten Ausgaben Sanhedrin 107[b].

Josua ben Perachja sagte: כמה יפה אכסניא זו (wie schön ist diese Herberge), worauf Jesus antwortet: רבי עיניה טרוטות (ihre Augen sind klein oder geschlitzt. — אכסניא = Wirtin), worauf Josua erzürnt ausruft: רשע בכך אתה עוסק! (Gottloser, beschäftigst du dich damit!), worauf nun Josua שיפורי, die im Kultus üblichen Posaunen, bringen lässt und damit Jesus in den Bann thut. Vielleicht ist in unserer Inschrift an einen derartigen kultischen Gebrauch der Posaunen gedacht, sodass an unserer Stelle das Wort auf den Begriff der Exkommunikation zurückgeht und sich zu der Bedeutung „Verfluchung" verallgemeinert. Ein Beweis dafür ist aber nicht mit Sicherheit zu erbringen.

Nahe gelegt wird vorstehende Vermutung durch das folgende שמתתא, den Terminus für den Bann, die Exkommunikation; שַׁמֶּית in den Bann thun. Auch hier ist ein kultischer Ausdruck in die Zaubersprache übergegangen. Aus der weiteren Darstellung können wir entnehmen, dass die genannten Mächte der Zauberei gegen das Haus und die Person des Bezeichneten ihre Wirkung geltend gemacht haben. Mit der Aufforderung, sich von dort wegzuwenden und sich gegen den zu richten, der die Beschwörung verübt hat, schliesst die Formel.

In ähnlicher Gestalt wird nun die gleiche Beschwörung mehrmals wiederholt.

Z. 15—22 ist gegen die gleichen Mächte gerichtet, indem hierbei Anrufungen Gottes in eigentümlichen Formeln erfolgen. Der erste Name ist unsicher und mir unverständlich[1]. Es folgen dann Gruppen von Buchstaben, die dem Gottesnamen entnommen sind und eine kabbalistische Ausdrucksweise für denselben sind.

Unter den bösen Mächten erscheinen wieder neben einander שיפורי und שמתתא. Dass die Exkommunikation mit den posaunenartigen Instrumenten des Kultus vollzogen worden ist, erhellt nicht allein aus der inhaltlich mehr als unsicheren Geschichte Sanhedrin 107[b], sondern für die talmudische Zeit ist

[1] Vielleicht eine kabbalist. Form des Gottesnamens wie מצפץ Z. 66.

es als kultisch-juristische Institution überhaupt nachweisbar. Unter den כלי דיינין, den Geräten der Richter, werden Sanhedr. 7[b] auch die Posaunen zur Proklamation des Bannes genannt. Dass dazu 400 Posaunen erforderlich waren, sagt eine Stelle im Moëd kaṭon 16[a] (cf. Weber, Lehren des Talmud p. 138).

Z. 23—29 ist eine Wiederholung der gleichen Formel. Neu tritt der Terminus אחרדתא auf, den ich nicht näher zu bestimmen weiss. Das hier vorliegende Wort scheint in der Litteratur bisher nicht belegt zu sein. Es dürfte indes mit Sicherheit auf hebr. חרד zittern, erschrecken, zurückzuführen sein und wesentlich die gleiche Bedeutung wie חֲרָדָה Schrecken haben. Die hier vorliegende Genetivkonstruktion ist wahrscheinlich als Ausdruck einer rhetorischen Hervorhebung zu fassen (cf. Qohel. 1, 2).

Z. 28. Von Interesse ist die Art der Anrufung Gottes. Die Lesung von שמו ist nicht ganz sicher. Es wäre nicht unmöglich, dass sich hier eine hebräische Form unter aramäischen fände, da manche Texte stark hebraisieren, oft auch direkt Worte aus dem AT. übernehmen. Eine Anlehnung an das AT. liegt hier vor, wie אהיה אשר אהיה zeigt. Für שמו könnte auch שמי zu lesen sein[1]. Die Zerlegung des Gottesnamens in seine Buchstaben zu Zwecken mystischer Spekulation gehört vorzugsweise der Kabbāla an. Doch liegen die Wurzeln dieser Erscheinung weiter zurück. Zu Spekulationen über Buchstaben gaben schon gewisse Eigentümlichkeiten im alttestamentlichen Text den talmudischen Lehrern Anlass. Das אהיה אשר אהיה wird zum Zweck der Beschwörung ebenfalls im babylon. Talmud (Baba bathra 73[a]) gebraucht.

Z. 30—37. Die gleiche Beschwörungsformel unter Anrufung Jahves, der hier bezeichnet wird als אלהי ישראל und als יושב הכרובים. Kaum eine Stelle kann so deutlich wie diese die jüdische Herkunft unserer Texte erweisen. Es ist auch hier bezeichnend, dass neben Gott nur noch der Metatron

---

[1] So liest Wohlstein.

— wie ich die Zeichen auffasse — steht. Das vierfache א ist wohl Signatur für den Gottesnamen. Auf der Inschrift, die bei Layard als Nr. 2 mitgeteilt ist, findet sich die gleiche Formel. Ähnlich ist dem auf der Inschrift, die Schwab. PSBA. XII, 33 f. mitteilt, die Formel: אל שדי אל שדי אל שדי בשמי אאא . . .

Halévy (Révue des études juives T. X p. 62) bemerkt dazu „Le moyen infaillible de dompter les démons, consiste à connaître le nom du démon possesseur et à le conjurer par un des noms sacrés transmis par la Bible ou la tradition."

An sich sinnlose Buchstabenreihen weisen mehrere Inschriften auf, so z. B. die Schale Nr. 20 bei Chwolson. Die Schale VA. 2418 in Berlin hat als Anfang die Buchstaben: אאקיהצצמנזוועעגמ. Wir werden es hier überall mit einer Mystik des Buchstabens zu thun haben, die einen Teil der jüdischen Geheimlehre bildet. Seit dem 8. Jahrh., wo diese sich zu entwickeln beginnt, lässt sich auch die mystische Behandlung der Buchstaben nach ihrer Schriftgestalt, ihrem Laut- wie Zahlenwert verfolgen (Steinschneider in Ersch-Gruber, Enzyklopädie, Serie II, 27 p. 401). Da unsere Inschriften mehrfach offenbar eine mystische Verwertung der Buchstaben zeigen, so können sie von den ersten Ansätzen zur Ausbildung nicht allzuweit entfernt sein. Die Ansätze zu einer symbolischen Behandlung der Buchstaben sind aber erheblich älter; sie greifen bis in die Litteratur der Midrasche zurück. Eine der ersten Spuren findet sich in Gen. 14, wo die Gematria 318 = אליעזר vorliegt. Dass sich an die Buchstaben mystische Spekulationen anschlossen, ist hervorgegangen aus dem Versuch, dogmatische und vorzugsweise kosmogonische Spekulationen aus dem geheiligten Buchstaben zu begründen, oder aber aus dem Streben nach geheimnisvoller Einkleidung gewisser Traditionen. Wahrscheinlich hat die jüdische Apokalyptik dies Mittel geschaffen, um ihre bedeutsamen Geheimnisse nur dem Eingeweihten kundig zu machen. So liegt schon im Thomasevangelium (Kap. 6—8 und Kap. 14) eine mystische Spekulation über das Alpha vor, eine Stelle, die bereits Irenäus

I, 20 kennt. Die in doppelter Rezension überlieferte Geschichte, wie Jesus lesen lernen soll, ist allerdings so verderbt, dass der Sinn der Spekulationen nicht zu erkennen ist. Gerade das א scheint ein beliebtes Objekt der Mystik gewesen zu sein. Berachoth 7[a] berichtet R. Ismael ben Elisa: ראיתי (Jes. 6, 1.) אכתריאל יה ה' ישראל צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא, wozu Raschi bemerkt, אכתריאל — was hier offenbar eine Bezeichnung Gottes ist — sei aus כתר Krone und אל zusammengesetzt. Das voraufgehende א deute die Unendlichkeit Gottes an. In der That werden die beiden Arme des א als zwei י = יהוה gedeutet und der Grundstrich als ר = ראש d. h. Anfang aller Dinge, sodass א das Symbol der Ewigkeit Gottes ist. Bekanntlich sind ähnliche Spekulationen über die Buchstaben im Islam auf Grund der sog. Monogramme[1] des Qoran erwachsen, auf die ich hier nicht näher eingehe. Diese kurzen Andeutungen mögen hier genügen; nehmen wir hinzu, dass die talmudische Exegese gleichfalls Spielereien mit Buchstaben in ihren Bereich zieht, so werden wir in unsern kurzen Texten, in denen sinnlose Buchstaben sehr häufig sind, wahrscheinlich Spuren der Übergänge aus der talmudischen Periode zu den ersten Ansätzen zur Entwickelung der Kabbāla haben.

Z. 38—43. Eine neue Wiederholung im wesentlichen der gleichen Formel, die sich hier aber als die abschliessende Formel charakterisiert. Darauf weist יהר, was mir eine Abkürzung für יְהִי רָצוֹן = „es sei wohlgefällig“ zu sein scheint[2]. Den Schluss bezeichnet ferner Amen, Amen, Hallelujah. Ebenso erscheint nur am Schluss von Formeln der Ausdruck des Wunsches, dass die Beschwörung in ihrer Wirkung oder ihrem Erfolge gelten möge מן יומא דין ולעולם, worin sich sicher die Schlussformeln mancher Psalme reflektieren.

Den Abschluss der Formelreihe bildet der zusammen-

---

[1] cf. Nöldeke, Geschichte des Qoran p. 215. Loth, ZDMG. 35, 604—610.

[2] Jetzt ist für derartige Abkürzungen im talmudischen und spätern jüdischen Schrifttum zu verweisen auf Lederer, Hebräische und chaldäische Abbreviaturen, Frankfurt a/M. 1894. Die hier gegebene Deutung von יהר finde ich dort p. 23 bestätigt.

fassende Ausdruck כל מידעם ביש, wie die ganze Inschrift VA. 2422, damit geschlossen wird. Von Interesse ist hier das Wort מידעם. Es ist das syrisch ܡܕܥ aus ܡܕ ܕܥ, wobei ܕܥ als Infin. constr. von ܝܕܥ „wissen“ zu fassen ist. Mithin heisst ܡܕܥ eigentlich das „Wissen von etwas“ und ist soviel wie γνώριμόν τι = irgend etwas[1]. Dass diese Ableitung richtig ist erhellt aus andern Formen, in denen das Wort erscheint. Die gewöhnliche targumische Form ist מדעם = מְדַע + dem verkürzten enklitischen Indefinitum מא. Die talmudische Form ist מִידִי für מְדֵם (Luzzatto-Krüger p. 102). Im Mandäischen lautet die Form מינדאם (spr. mĭndăm), im jüngeren Dialekt des Mand. auch מינדא (Nöldeke, Mand. Gram. § 150. ZDMG. XXIII, 292). Das Neusyrische hat ܡܝܕܝ (mindî) (Nöldeke, Neusyr. Gr. p. 137 und 266). Die ursprünglichste Schreibung hat sich erhalten im Ägyptisch-Aramäischen auf der Stele von Carpentras, wo sicher מנדעם zu lesen ist[2]. Damit stimmt endlich überein die Pehlewi-Schreibung mindum. Für die Grundform des Wortes haben wir also מנדעם aus מְנַדַּעְמָה anzusetzen, und diese Form ist als eine targumische Form thatsächlich überliefert (cf. Nathan, Aruch V p. 89 s. v. מְדַעַם Z. 9 ff.)[3].

Dass hiermit die Inschrift einen Abschluss hat, zeigt im Original die Kreislinie an, welche sie gegen den folgenden Text abgrenzt. Dafür spricht auch, dass die Fortsetzung durch eine neue Überschrift eingeleitet wird, die die folgende Formel, wie die erste als קיבלא bezeichnet und sowohl dieselbe Zweckangabe wie den gleichen Personennamen umfasst. Es ist dies ganz natürlich; denn eine Zauberschale, mag die Art der Verwendung sein, welche sie will, wird immer nur für einen bestimmten Fall gedient haben. Wenn der mit einer neuen Überschrift eingeleitete zweite Teil der Inschrift damit auch seinem Inhalte nach als vom ersten unterschieden be-

---

[1] cf. Fleischer in Levy, Tg. Wb. II, 567.

[2] cf. Fleischer zu Halévy's Lesung ZDMG. 32 p. 206 f. Schlottmann, ibid. p. 189.

[3] Zu vergleichen sind noch assyr. mandi, mindi und mindêma, cf. Zimmern ZA. IX, 104—111.

zeichnet werden soll, so lässt sich etwa mutmassen, dass dieser Unterschied im wesentlichen darin liegt, dass der erste Teil allgemein gehalten war und eine Bekämpfung oder Vertreibung der bösen Mächte im allgemeinen bezweckte, während der zweite Teil das näher bezeichnete Übel beseitigen soll, das auf die Wirkung der Dämonen zurückgeführt wird. Es scheint sich dabei um ein Leiden physischer Natur zu handeln, was schon im ersten Teile der Inschrift mehrmals durch בגופיה ובגושמיה angedeutet war. Vielleicht ist die nähere Bestimmung dieses Leidens in dem וריד בישתא zu suchen. — וְרִיד = ܘܪܝܕܐ, وَرِيدٌ ist die grosse Halsschlagader[1]. Wenn wir wenigstens die Möglichkeit, hier in וריד die Bezeichnung eines physischen Leidens zu sehen, nicht ganz in Abrede stellen oder unberücksicht lassen wollen, so müssen wir doch zugeben, dass wir dessen nähere, medizinische Bestimmung nicht zu geben vermögen. Indes scheint mir diese Auffassung nicht ganz zweifellos. Zunächst erregt עלוהי Bedenken, da על nicht von körperlichen Leiden zu erwarten ist, die jemand befallen haben, man erwartet eher etwa ביה. Allerdings ist Z. 50 f. wahrscheinlich zu lesen וריד דאימי שדי עלוהי. Freilich ist die Bedeutung von שדי hier nicht ganz sicher zu ermitteln. In den Targumen wird שדי auch von einer schnellen Bewegung gebraucht, z. B. vom Fliegen des Pfeils (cf. Levy, Tg. Wb. II, 456[b]). Somit mag die Stelle zu verstehen sein, „die [kranke] Ader der Imi (d. h. von ihr verursacht), die auf ihn geworfen ist, ihn befallen hat.“ Die Präposition על wäre dann Z. 50 durch das Verbum שדי gerechtfertigt[2]. Z. 45 hingegen ist die richtige Fassung des על nicht so klar. Nimmt man hinzu, dass das zweite על offenbar

---

[1] Diese Auffassung hat auch W. vorgeschlagen, indem er וריד בישתא als „bösen Fluss“ deutet (ZA. IX, 15). Ich lasse sie als eine vielleicht mögliche Fassung wenigstens nicht unbeachtet, halte aber die andere, hier versuchte Deutung für zutreffender, wenn auch nicht für absolut sicher beweisbar.

[2] W. übers. „der Fluss, den Imi auf ihn geworfen hat.“ Dagegen sprechen aufs entschiedenste mehrere grammat. Gründe. Am einfachsten dürfte die Beziehung des שדי als Peʿīl auf וריד sein. Dann ist שדי עלוהי als Attribut zu וריד zu fassen.

die dämonische Macht bezeichnet, gegen die diese Formel gerichtet ist, so darf man in עלוהי vielleicht den Sinn suchen, dass die Formel eine Art der Zauberei brechen soll, die gegen die genannte Person gerichtet ist. Folglich hätten wir in וריד בישתא nicht eine erkrankte Ader, Eiterung oder dergl. zu suchen, sondern ein magisches Mittel, mit dem man jemand zu schaden trachtete. Dann wäre die Formel gegen die Macht einer bestimmten Zauberei gerichtet. Es fragt sich nun, was ist dann וריד? Im Talmud (z. B. Chullin 27[a]) scheint das Wort vorzugsweise die Ader zu bezeichnen, die beim rituellen Schlachten durchschnitten werden muss. Da nun gelegentlich als magisches Mittel auch die Schlachtung von Tieren und die Verwendung ihres aufgefangenen Blutes empfohlen wird (z. B. Gittin 68[b] als Mittel gegen Kopfschmerz), so könnte es auch in der Zauberkunst eine ähnliche Verwendung des Blutes gegeben haben, indem man das Blut eines rituellgeschlachteten Tieres in irgend einer Weise benutzte, um jemand zu schädigen. Vielleicht ist danach וריד בישתא diejenige Form der Zauberei, bei der das Blut zu diesem Zwecke geschlachteter Tiere benutzt wird. Besonders das voraufgehende למיפר könnte diese Auffassung stützen, da zu Beginn der Inschrift auf למיפר eine Aufzählung von verschiedenen Arten der Bezauberung folgt. Besonders aber scheint diese Auffassung des וריד eine Stütze zu finden in dem Zusammenhang von Z. 49—52. Hier erscheint וריד neben andern Ausdrücken, die sicher nicht als Krankheiten, wohl aber als Arten der Zauberei zu verstehen sind.

Z. 47 und 48 scheinen die Angabe der Absicht oder des Zweckes einzuführen. Z. 46 wird mit ד die beabsichtigte Wirkung auf die bösen Geister eingeführt. Z. 47 scheint den beabsichtigten Eindruck des Erfolges ausdrücken zu sollen. Ob unter der 1. Person der Beschwörende zu verstehen ist, lässt sich nicht sicher feststellen. Z. 48 ist nur die Ethpaalform (1. sing. Perf.) klar. Die dann folgenden Worte sind mit ב eingeleitet, sie müssen dem ברזי ארעה parallel sein. Allein ihre paläographische Fixierung ist sehr unsicher, wie

ich auch bisher, ihnen keinen rechten Sinn abzugewinnen vermag[1]. Es würde um so zweckloser sein, hier nicht zum Ziele führende exegetische Irrgänge vorzulegen, als solche bei Entzifferung von Inschriften ohnehin in genügender Fülle vorhanden zu sein pflegen.

Mit Z. 49 beginnt die Bannformel gegen die bösen Mächte. Der wesentliche Inhalt des Textes ist von jetzt bis zum Schlusse klar: den Dämonen wird unter Anrufung von Engelmächten zu weichen geboten. Die Terminologie besteht hier fast ganz aus den bekannten Wendungen.

מחבלתא wird eine Bezeichnung von Mächten sein, deren Thätigkeit חבל „verderben“ ist.

מבבלתא. Dafür ist vielleicht מכבלתא zu lesen, was mit כבל fesseln, binden in Zusammenhang stehen könnte.

Z. 53 u. 54. Die Mächte der Zauberei sollen sich von der bezeichneten Person wegwenden und sich statt dessen auf den stürzen, der sie zur Ausübung des Zaubers aufgeboten hat. Sie sollen aber nicht nur seine Person, sondern auch sein Besitztum betreffen. Umgekehrt wird auf der Inschrift Hyvernats die Person mit ihrem ganzen Besitztum aufgezählt, die vor bösen Mächten beschützt sein soll. Zunächst werden Haus und Wohnsitz[2] allgemein genannt. Dabei wird öfter das Haus nach einzelnen seiner Teile bezeichnet. So liegt IV. R[2]. fol. 1* col. III. Z. 36 f. eine Beschwörung vor, die Dämonen aus dem Hause vertreiben soll, wobei Z. 38 die einzelnen Teile des Hauses — die Seiten und Ecken — aufgezählt werden. Die in unserer Inschrift vorliegende Lücke fülle ich auf Grund der Inschrift Hyvernats aus, in der es am Schlusse heisst: die Dämonen sollen weichen, מן בביה מן ביתיה ורעיה וחיכליה ואיסקופתיה[3]. Die erhaltenen Zeichen und der Raum passen dazu.

---

[1] Wohlstein liest בדיכרי בדין בית דלמתא und übers. die Stelle: „und betrachte die Seiten des göttlichen Wagens“ (Z. A. IX p. 18). Die Begründung dieser Auffassung fehlt.

[2] für דירתיה ist auch die Lesung דורתיה möglich.

[3] cf. ZK. II, 216.

Z. 55–56 folgen einige Engelnamen, die mit אל endigen, deren Lesung aber mehrfach unsicher ist. Wahrscheinlich liegen hier willkürlich gebildete Namen vor, wie sie im spätern Judentum in grosser Fülle auftreten. Es hängt dies mit einer im Talmud angebahnten, in der Kabbāla sehr weit ausgeführten Lehre von der fortwährenden Entstehung neuer Engel zusammen. Aus dem Feuerstrom Dinûr, der unter Gottes Thron hervorströmt, entstehen täglich neue Engel, die vor Gott einen Lobgesang sprechen und verschwinden (Chagiga 14[a]) [1]. — Am weitesten durchgeführt ist diese Bildung neuer Engelnamen im Sepher Raziel (s. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge 167 Anm. d).

Auffallend ist, dass Z. 56 gesagt wird, „dies sind die 10 Engel", während wahrscheinlich nur 5 Engel aufgezählt werden; denn in der Lücke kann wohl nur ein Engelnamen gestanden haben. Die Zahl ist indes vielleicht nicht zu pressen. Wir werden unten noch deutlicher als bisher sehen, dass unser Text sich bereits nahe mit kabbalistischen Spekulationen berührt. Gerade die Zehnzahl ist in der Kabbala von grosser Bedeutung. Die Wirksamkeit der Geisterwelt ist hier öfter an die Zahl 10 gebunden.

Die Lesung und Bedeutung der beiden Worte welche auf קדישין folgen, ist nicht ganz sicher festzustellen. Die auf Z. 58 folgenden Verbalformen sind mit ו eingeleitet. Mithin muss אינון zu Anfang von Z. 58 zum voraufgehenden gehören. Am nächsten liegt seine Beziehung auf מלאכין und wahrscheinlich dient es dazu, demselben die in den beiden Verbalformen liegenden Prädikate beizulegen. Es werden also Participia zu lesen sein. — Die richtige Lesung der zweiten Form danke ich der Bemerkung Fränkels ZA. IX, 309, der ומהימנין „und sie sind beglaubigt" liest. Dann ist die erste Form sicher ומפרשין zu lesen und wahrscheinlich als „die abgesonderten" zu verstehen. Mit diesen beiden Prädikaten muss diesen Engeln irgend wie eine besondere Stellung oder ein bestimmter Charakter als Gestalten in der himmlischen Hier-

---

[1] die weitere Ausführung giebt Weber, Lehren des Talmud p. 161.

archie beigelegt sein. Es sind mir aber keine Daten bekannt, aus denen ich das Nähere zu bestimmen vermöchte.

Die folgenden drei Verba werden wahrscheinlich transitiv zu fassen sein. Ihr Subjekt sind dann die מלאכין קדישין, während וריד בישתא ihr Objekt ist. Der Sinn im allgemeinen ist, die angerufenen Engel sollen die mit וריד בישתא bezeichnete Erscheinung oder Macht vertreiben מן פגריה wozu parallel ist מן מאתן וערבין ותמנין הדמין[1]. Nach dieser Wendung könnte die Vermutung, dass unter וריד eine Krankheit zu verstehen sei, einige Wahrscheinlichkeit haben; allein ein sicherer Beweis ist hierin nicht zu erklicken, da die Z. 23—26 genannten Mächte offenbar keine Krankheiten bezeichnen und auch von ihnen gesagt wird: דאית . . . בגופיה ובגושמיה. Ganz die gleiche Wendung erscheint auf dem von Schwab, PSBA. XII, 323 publizierten Text. כל חרשין בישין . . . . . משמתין . . . מן גופיה ומן מודהיה ומן מאתין וארבעין ותמניה הדמי קומתיה.

Schwab liest hier für הדמי ein חרמי was er mit „ensorcelés“ übersetzt. Wenn man den Zusammenhang des von Schwab gegebenen Textes wie des unsern vergleicht, so müsste bei der Lesung חרמי dies als Objekt zu den voraufgehenden Verben genommen werden. So fasst es Schwab. In unserem Falle müsste es syntaktisch parallel zu וריד בישתא sein. Die Stellung ist dann sehr auffällig und überdies wären Ergänzungen notwendig. Einen andern Weg hat Wohlstein (ZA. IX, 18) betreten, indem er hinter חרמי, wie auch er hier liest, in der Übersetzung „ihn befreien“ ergänzt. Mit der Lesung הדמי (cf. Fränkel, ZA. IX, 309) fallen alle Schwierigkeiten für unsere Stelle wie für die Inschrift Schwabs. Was nun allerdings das folgende קומתיה bedeuten soll, ist mir völlig ungewiss. Schwab fasst es in der gleichen Verbindung seines Textes als ein den vorigen paralleles Glied, sodass er folgenden Zusammenhang annimmt: Die genannten bösen Mächte sollen weichen: aus dem Körper der genannten Person, — aus den 248 Gliedern (er ergänzt in der Übersetzung membres) — „et

[1] So ist sicher zu lesen nach Fränkel ZA. IX, 309.

hors de l'endroit où se tient" (= קומתיה) die Person, auf die sich die Formel bezieht. Da aber in der Aufzählung der Gegenstände, aus denen die bösen Mächte vertrieben werden sollen, jedes einzelne mit מן eingeführt wird, so ist es auch hier notwendig. Ferner ist die von Schwab angenommene Bedeutung des Wortes nicht nur unerweislich, sondern auch unwahrscheinlich. —

Suchen wir nun den sachlichen Sinn der Stellen zu ermitteln, so werden sie ihr richtiges Licht wahrscheinlich durch einen Ausspruch des R. Simlai (Maccoth 23^b) erhalten, wo er sagt: „613 Gebote sind Moses gegeben, 365 Verbote nach der Zahl der Tage des Sonnenjahres und 248 Gebote entsprechend den Gliedern des Menschen." Nach Schwab (a. a. O. p. 325) zählten die Juden noch im Mittelalter 248 Glieder des Leibes, von denen sie annahmen, dass jedes Sitz einer bestimmten Krankheit und damit eines bestimmten Dämons sei. Danach wird auch diese Stelle zu verstehen sein.

Z. 56—61 werden die guten Engelmächte um Hülfe angerufen, und zwar in zwei Gruppen. Von den vier erstgenannten wird gesagt, dass sie hinter den Rädern der Sonne, also eines Sonnenwagens stehen, von den vier letzten, dass sie stehen „vor dem erhabenen Thron Gottes"[1]. So deutliche mythologische Vorstellungen wie sie hier vorliegen, bieten unsere Schaleninschriften sonst nicht. Um so beachtenswerter ist die Stelle. — Die vor dem Throne Gottes stehenden Engel kennt bereits das AT. (Jes. 6. Ez. 1).

Die Engel hinter den Rädern des Wagens stehen wahrscheinlich mit der מרכבה-Spekulation in Zusammenhang. In Chagigah 13^b ist diese bereits angedeutet, wo von einem Engel die Rede ist — gemeint ist vielleicht Sandalfon — der hinter dem Thronwagen Gottes steht (cf. Brecher, p. 32). — Diese Stelle im tr. Chagiga enthält bereits Anspielungen auf eine Geheimlehre, unter der nur jene metaphysischen Speku-

---

[1] Wohlstein (ZA. IX, 16) verdanke ich die Bemerkung, dass כורסי(ה) יקרא auch im Zohar erscheint (ed. Sulzbach, p. 387).

lationen gemeint sein können, die in der Kabbāla später ihre Ausgestaltung finden. Die kabbalistischen Spekulationen drehen sich um zwei grosse Probleme: בְּרֵאשִׁית und מֶרְכָּבָה, die sich nach Maimonides auf Gen. 1 und Ezech. 1 beziehen. Unter בראשית versteht man alle Spekulationen über die Entstehung der Welt, die spekulative Kosmogonie. Hingegen umfasst die מרכבה-Spekulation die Geheimnisse des göttlichen Wesens, sie ist spekulative Theologie. Ihren Ausgangspunkt hat diese in der Vision des Ezechiel (cf. Reuss, Art. Kabbalah in Herzog, PRE.[2] und Zunz, Gottesdienstl. Vorträge p. 162). גַּלְגַּלִּים Räderengel erwähnt auch Maimonides, More nebuchim III. init. Ich glaube, dass unsere Stelle in Verbindung mit der Entwickelung einer kosmogonischen Metaphysik steht, die als vorhanden schon im Tr. Chagiga angedeutet ist und in der Kabbala ihre Ausprägung erfährt. Darauf deutet endlich der Schluss der Inschrift hin, wo Gott selbst angerufen wird, wo aber sein Name unter einer kabbalistischen Formel versteckt ist. Auf Grund der zum Text gegebenen paläographischen Bemerkung lese ich den Namen מצפץ, eine Buchstabenumsetzung nach der Methode des Atbasch (cf. Jer. 25, 26) aus יהוה. Im Talmud und Midrasch rabba findet es sich vereinzelt (Levy, Nhbr. Wb. I, 183). Sehr weit ist dies Verfahren in der Kabbala ausgedehnt. Diese Form des Gottesnamens findet sich z. B. im Zohar häufig. Gerade der Name Gottes ist schon im Talmud, in ausgedehntem Umfang Objekt metaphysischer Spekulationen. Die ersten Anfänge derselben reichen aber sehr viel weiter zurück; die erste Spur davon liegt vielleicht schon I Chron. 13, 6 אשר נקרא שֵׁם vor[1]. Eine eigentümliche religiös-spekulative Wertung des Gottesnamens tritt ferner vorzugsweise in der Geschichte der Ausbildung der Engelnamen, die mit אל zusammengesetzt sind, hervor. Dieselben sind in grosser Zahl in den letzten vorchristlichen

[1] Im AT. ist diese Bezeichnung Gottes damit angebahnt, dass שם יהוה zur Bezeichnung der von Jhvh ausgehenden Offenbarungsthätigkeit wird, so Ex. 20, 21, sodass es fast als Aequivalent für יהוה selbst erscheint cf. Ps. 20, 2. II Sam. 7, 13.

Jahrhunderten ausgebildet worden und sind historisch zu verstehen, als der Ausdruck für die Entwickelungsperiode der jüdischen Theologie, die das Problem des Gottesnamens behandelte. Die Engel sind Ausdruck der verschiedenen Seiten des göttlichen Wesens und vermitteln die Beziehungen zwischen der Gottheit und Menschheit. Sie treten also in engste Berührung mit der irdischen Welt, der der erhaben-transcendente Gott völlig entrückt ist. Ist nun יהוה der hochheilige Name Gottes, der über alle innerweltlichen Beziehungen erhaben ist, so ist אל sein Name als des — durch Mittelwesen — in der Geschichte wirkenden. Deshalb sind alle Engelnamen Zusammensetzungen mit אל. War יהוה ein in fernste Transcendenz entrücktes Heiligtum, so hatte אל im Gebrauch des profanen Lebens seine Stätte. Damit erklärt sich in unsern Texten die Vermeidung des Gottesnamens und die zahlreichen Engelgestalten mit אל. Wenn in unserem Text Z. 34 daneben ganz unbefangen יהוה steht, so scheint dies darauf hinzudeuten, dass für die volkstümlichen Anschauungen die theologisch-metaphysischen Spekulationen niemals völlig in Kraft getreten sind.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Hymnarium. Blüthen latein. Kirchenpoesie. Dass die **3.** vermehrte Aufl. 1895 erscheint, beweist die Vorzüglichkeit des Werkes.

Kraft, W., Saul. Bibl. Drama. 112 Seiten. broch. 1. —

Krummacher, Friedr. Ad., D. Hauptmann Cornelius. Betr. üb. d. 10. Cap. d. Apostelg. 1829. (3.—) — 75

Lieder-Konkordanz über die gebräuchlichsten evang. Kirchenlieder, bearbeitet von Bollert, v. Cölln, Eger, Stein. M. e. Vorw. v. W. Hoffmann. Bestehend aus einem Vers-Strophen und Wort-Register und einer systemat. Liederordnung auf alle Sonn- und Festtage des Jahres. 256 Seiten. gr. 8°. Statt 4.— für **1.** —

Ein prakt. Handbuch für jeden Geistlichen!

Lac spirituale, institutio pueror. christianor. Vergerian. edit. Koldewey Brunsvig. 1864. — 50

Lutze, Past. in Rohrlach (Mark). Was ist das Glück des Lebens? 16 Seiten. Vortrag. —.25 — 25

Zur Vertheilung in Jünglings-, Männer- u. Arbeiter-Vereinen sehr geeignet! 10 Expl. **1.50**. 100 Expl. **10.** —

Monographie d. Apocalypt. Tieres. Versuch üb. Offbrg. Cap. 13. 17 in Verbindung m. Cap. 8 u. 9 des Daniel. 1872. — 75

Möller, J. Friedr., † Gen.-Sup. Kinderpred. a. Weihnachten. Psalm 24, 7 u. 8. 1856. — 20

— D. Verhalten d. christl. Herrschaften geg. ihre Diener. 1854. — 25

Müller, W., (Prediger) Lobsinge dem Herrn meine Seele! Erbauungsbuch. Mit 1 Holzschnitt nach Ludw. Richter. VIII. 280 Seit. gr. 8°. Velinpapier und Prachtdruck. statt 10.— nur **1.** —

Neumann, W. Die messian. Erscheinungen b. d. Juden. 1865. — 60

— Geschichte d. messian. Weissagung i. Alten Testam. 2 Thle. 1865. 1. —

Pilz, Dr. C., Gruss a. d. Kinderwelt. 3 Kinderpred. 1860. — 20

Predigtbuch, evang., für alle Sonn- u. Festtage d. Jahres, zusammengestellt von Lic. theol. Clauss. IV. 698 S. statt 6.— für 3. —

Besonders zum Vorlesen geeignet. Pred. v. Heubner, Hofacker etc.

Rhegius, U. Disput. über d. Wiederherst. d. Reiches Israel wider alle Chiliasten aller Zeiten. Deutsch v. **Fick.** 1860. (—.50) — 30

Schleiermacher, F. Die Weihnachtsfeier. E. Gespräch. 1868. — 50

Schian, M. Dr., Die Ebed-Jahwe-Lieder in Jesaias 40—66. 1895. 1. —

Schulze, L. Th., lic. theol. Passions- u. Osterfeier. Pred. üb. d. 7 Worte am Kreuz u. üb. d. Auferstehung. 1866. (2.—) 1. —

Schulze, M., Lic. theol. Breslau Zur Frage nach der Bedeutung d. heil. Schrift. 2 Vorlesungen 1894. 49 Seiten. 1. —

Der Verfasser nimmt in den hier veröffentlichten Vorlesungen zur heiligen Schrift einen durchaus freien Standpunkt ein. Er ist weder in der Lage, die unbedingte Geltung in der heiligen Schrift zu rechtfertigen, noch sich den neuen Vermittlungsversuchen anzuschliessen. Den rein geschichtlichen Standpunkt lässt er als den einzig möglichen denken. Daher nimmt er für die Gebildeten in unserer Zeit das Recht und die Pflicht in Anspruch, den Gewinn, den wir Christo für unser Verhältniss

zu Gott verdanken, in den uns geläufigen Anschauungs- und Denkformen auszusprechen und so unseren Glauben selbständig zu gestalten, wie die Verfasser der heiligen Schriften mit den Bildungsmitteln und mit dem Vorstellungsmaterial ihrer Zeit sich das, was sie an Christo hatten, verständlich gemacht haben. „Post 1894 No. 208."

Schwartzkopff, Aug., Gedichte. Halle 1868. brosch. 2. —
— Eleg. geb. Lwd. 3. —
In Geroks Art!

Seiler, Fr. (Pastor), Die Sünde wider d. heil. Geist. Predigt üb. Matthäus XII, 31 u. 32. — 50

Simonsen, Joh. (Pastor in Katharinenheerd), „Herr lehre uns beten!" 10 Predigten über das heilige „Vater unser". 117 Seiten. 8°. 1893. Broschirt 1.60, in eleg. Leinwandband gebunden 2. 40

Der Verfasser ist als tüchtiger Kanzelredner bekannt und auch diese Predigten zeichnen sich aus durch innige Wärme und Begeisterung, sowie durch eine edle, das Herz ergreifende Sprache. Mögen sie Eingang finden in recht viele Christenhäuser, nicht allein in der Gemeinde, der sie zunächst dargeboten sind, sondern weit darüber hinaus, sie haben es wahrlich verdient und der Segen wird nicht ausbleiben.
„Eiderstedter Nachrichten No. 2789."

Auf dem alten Grunde stehend und erbaulich.
„Sonntagsblatt fürs Haus. Breklum d. 29. Okt. 1893."

Diese Predigten werden trotz der reichen Predigtlitteratur über das Vaterunser sich bald viele Freunde erwerben.
„Theolog. Anzeiger 1893 No. 3."

Steuernagel, C. Dr., D. Rahmen des Deuteronomiums. 1894. 64 S. 1. —

Vorliegende Schrift, eine schöne Probe alttestamentlicher Einzelkritik, enthält eine sorgfältige Untersuchung von Deut. Kap. 1—11 und 27 ff. Es kommt dem Verfasser hauptsächlich darauf an, in Kap. 5—11 die Annahme zweier, nach der singularischen bez. pluralischen Anrede an das Volk zu scheidender Reden wahrscheinlich zu machen. Ein Anhang behandelt die Scheidung der Berichte des J. u. E. über den Aufenthalt Israels am Sinai. Die interessanten Dekalogfragen werden mannigfach berührt. Das in Anordnung und Darstellung übersichtliche und klare Büchlein legt für des Verfassers Akribie und Scharfsinn ein rühmliches Zeugniss ab. „Litteratur-Ber. f. Theol. 1895."

Stübe, Rud. Dr., Jüdisch-Babylonische Zaubertexte. 1895. 2. 50

Todtenbuch d. Geistlichkeit d. böhm. Brüder. (In böhm. Sprache hrsg. v. Fiedler) 1872. 1. —

Tholuck, A., Predigten üb. d. Augsburg. Glaubensbekenntniss u. über d. Leidensgeschichte. 3. Aufl. 1863. (4.50) 2. —
— D. Lehre von d. Sünde u. vom Versöhner. 8. A. 1862. (3.—) 1. 50
— Vermischte Schriften grösstenth. apolog. Inh. 2. A. 1867. (4.50) 2. —

Voigt, H. (Past.), Unsere Taufnamen erklärt, mit Biographien, Denksprüchen und Liederversen. XVI. 208 S. 1. 80

Unentbehrlich für jeden Geistlichen!

Witte, L., Der rechte Gott zu Zion. 15 Pred. a. d. A. Test. 1872. (3.—) 1. —